Ph. U.
192a

Philos. Un.
192 a.

R.

<36609343790012

<36609343790012

Bayer. Sta

E, B

Beyträge
zur
Geſchichte der Philoſophie.

Erſtes Heft.

Ideen zur Geſchichte der Ethik überhaupt und insbeſondere Vergleichung der ariſtoteliſchen Ethik mit der neueren deutſchen.

Von

Jakob Friedrich Fries,

Doctor der Medicin und Philoſophie, Gr. Herz. S. Weim. Hofrath und Profeſſor der Philoſophie zu Jena, correſpondirendem Mitglied der königlichen Akademien der Wiſſenſchaften zu München und Berlin.

Heidelberg,
bey Mohr und Winter.
1819.

25 Ex
Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Um meine Stelle in der philoſophiſchen Facultät an unſrer hohen Schule einzunehmen, wurde von mir die öffentliche Bekanntmachung eines Verſuches zu einer gelehrten Abhandlung gefordert. Dies führte mich zur Ausführung eines früheren Gedankens, Abhandlungen über einzelne Gegenſtände aus der Geſchichte der Philoſophie, wie die hier vorliegenden, zu ſchreiben. Die Ausarbeitung wurde weitläuftiger, als ich es anfangs beabſichtigte: dies beſtimmt mich, das doch nur in deutſcher Sprache gedachte Ganze in deutſcher Rede mitzutheilen, und nur einen herausgehobenen Theil als Diſſertation beſonders vorzulegen.

Es mag großentheils in der Eigenthümlichkeit meiner Denkweiſe liegen, daß mir ein ſcharf abgemeſſener philoſophiſcher Gedankengang aus alter Sprache nicht genau in die unſrige, aus unſrer nicht genau in die alte übertragbar ſcheint. Ich habe darum in der deutſchen Rede die wichtigſten griechiſchen Kunſtausdrücke unüberſetzt gelaſſen, trotz den Vorwürfen der Kleinlichkeit, Geſchmackloſigkeit, wohl auch der Unbeholfenheit meiner Rede, die mir dieſes zuziehen kann.

Indeſſen hoffe ich doch dieſe meine Eigenthümlichkeit, als in der Natur der Sache gegründet, vertheidigen zu können. Mir ſcheint es allerdings die Aufgabe eines jeden Ueberſetzers zu ſeyn, daß er den Gedankengang des Schriftſtellers ganz in unſre Sprache übertrage, aber die Beurtheilung der geſchichtlichen Fortbildung wiſſenſchaftlicher Formen ſcheint mir eine von der Aufgabe des Ueberſetzers weſentlich verſchiedene Aufgabe und dieſer, meine ich, müſſen ganz andere Regeln vorgeſchrieben werden.

Hier bringen es die Geſetze der philoſophiſchen Abſtraction und der philoſophiſchen Sprachbildung mit ſich, daß wir oft der Fortbildung der Gedanken nicht folgen können, ohne beſtimmt die Worte feſt zu halten. Denn in der philoſophiſchen Sprache ſelbſt iſt nicht eher Beſtimmtheit und Schärfe als bis ſie ihre Wortbedeutung ohne alle Uebertragung (Metapher) durch willkührliche, für ſich bedeutungsloſe Zeichen beſtimmt.*) So aber gehört die philoſophiſche Sprache dem ganzen Volk oder wenigſtens einer ganzen Schule. Hingegen für den einzelnen Denker entſteht eben daraus das umgekehrte Verhältniß; er ſteht unter einer mächtigen Sprachherrſchaft ſeines Volkes, ſeiner Schule, ihm iſt ein gewiſſes jurare in verba magistri ganz unvermeidlich.

Demgemäß wird eine gewiſſe etymologiſche Beſtimmung der philoſophiſchen Wortbedeutungen, wie zum Beyſpiel des Ariſtoteles Ableitung der Bedeutung des οὐρανὸς von ὅρος, ἄνω**), des δίκαιον von δίχα***), des μακάριος von μάλιστα χαίρειν †).

*) Vergl. mein Syſtem der Logik §. 89. 90. und 91.
**) De mundo.
***) Eth. Nic. l. 5. c. 2.
†) L. c. l. 7. c. 12.

ſelten glücklich ſeyn. Der philoſophiſche Sprachgebrauch muß in den meiſten Fällen erſt durch viele oft ſehr zufällige Metonymien durchlaufen, ehe er zur rechten Freyheit der allgemeinen Wortbedeutungen gelangt. Man beachte z. B. wie endlich die Grenze, ὅρος dem Griff, κατάληψις, des Zenon in unſerm „Begriff" als Zeichen der allgemeinen Vorſtellung weichen mußte. Jene Etymologien liebte Ariſtoteles, nach ihm ſpielten die Stoiker gern damit, bey den unſrigen aber haben ſie durch Herder und Jakobi wieder einen Schein der Zierlichkeit oder gar des Geiſtvollen erhalten. Wie oft wird mit Urſache als Ur-Sache, Urtheil als Ur-Theil geſpielt und ſo mit vielem. Meiſtens wird es aber damit zuſtehen, wie im letztern Fall, wo unſere logiſche Bedeutung von Urtheil doch wol nur eine Ueberſetzung von judicium, eine metonymiſche Beſtimmung iſt, bey der Urtheil kyriologiſch nur den Spruch des Richters als des Ur-Theilers in der bürgerlichen Geſellſchaft bedeutet.

Wir werden die wahren philoſophiſchen Wortbedeutungen nur geſchichtlich aufzufinden vermögen, nach den willkührlichen Griffen des menſchlichen Verſtandes, die ſich in den Fortbildungen der Sprache eines Volkes und einer Schule geltend machen. Philoſophiſche Hauptgedanken werden da oft lange Zeit mit demſelben Worte feſtgehalten, wenn ſchon die einzelnen Denker demſelben noch ſo verſchiedene Beſtimmungen und Erklärungen beygeben. Ich berufe mich dafür auf Anm. 4. hier unten S. 23. u. f. Oder nach anderm Beyſpiel, jedes der Worte σωφροσύνη, δικαιοσύνη bezeichnet der griechiſchen Ethik eine immer gleichbleibende Aufgabe, einen geſuchten Grundgedanken, für den aber einzelne Denker verſchiedene Beſtimmungen finden, andere z. B. Platon, andere Ariſtoteles, andere Panätios.

Nur dieſe einzelnen Beſtimmungen können wir aber überſetzen, und die geheime Gedankenverbindung, durch das Band der Sprache immer noch feſtgehalten, muß in der Ueberſetzung verloren gehen. Σωφροσύνη iſt dem Platon in der Politik vielleicht Harmonie des Lebens, dem Ariſtoteles nur Mäßigkeit im Sinnengenuß, dem Panätios Beſcheidenheit und ruhiges Gemüth, — ſie deutet aber doch allen auf die eine und gleiche wiſſenſchaftliche Aufgabe der inneren Selbſtbeherrſchung, deren Bild hier nur dem Platon am bedeutungsvollſten gelang. Wie verſchieden muß πίστις für Platon und für die Evangelien beſtimmt werden — und doch gilt beyden der gleiche Grundgedanke der Ueberzeugung im Vertrauen und durch Vertrauen.

Darum wird für die feineren wiſſenſchaftlichen Verhältniſſe der Geſchichte der Philoſophie der Gedanke oft nur in Verbindung mit ſeinem Ausſpruch richtig beachtet werden können und darum die ſcharfe Aufmerkſamkeit auf das Gleichbleiben oder die Veränderung der Ausdrücke hier geſchichtlich ſehr wichtig bleiben.

Uebrigens habe ich noch zu bemerken, daß mir von Platons Werken die Leydner Ausgabe von 1590, welche Guil. Laemarius nach Ficinus beſorgt hat; von Ariſtoteles Werken aber die 1605, Aureliae Allobrogum (zu Genf) apud Samuelem Crispinum nach Caſaubonus beſorgte, zur Hand war. Ich führe dies an, weil ich der Regelmäßigkeit wegen in den angeführten Stellen genau den Text dieſer Ausgaben beybehalten habe, ſelbſt da, wo er wie in der Stelle aus Platons Phädros S. 50. leicht zu verbeſſern iſt und durchaus der Verbeſſerung bedarf. Denn meine Sache konnte es nicht ſeyn, mich auf eine Kritik des Textes einzulaſſen.

Erſter Abſchnitt.

Bemerkungen zur Geſchichte der Ethik.

I.

Zur Geſchichte der Ethik überhaupt.

1.

Schwer iſt es in aller Geſchichte der Philoſophie den wahren Fortſchritten der Gedankenentwicklung im Großen zu folgen, und ganz beſonders trifft dies die praktiſche Philoſophie.

Ein feſter Fortſchritt nemlich kann hier nur der Entwickelung wiſſenſchaftlicher Formen, der wiſſenſchaftlich künſtlichen Auffaſſung ethiſcher Wahrheiten zukommen, neben welchen im Leben durch Klugheit und durch Weisheit ohne alle Philoſophie gar viele feine Lebensregeln ſchon lange voraus in der Menſchengeſchichte entwickelt ſeyn mögen. So ſagt Ariſtoteles: *) Pythagoras

*) Magn. Mor. I. 1. und Metaphys. XIII. 7.

ſey der erſte geweſen, welcher über die Tugend zu reden verſuchte, ſo lange zuvor gleich Heſiodos Hausregeln und ſo viele Gnomen im Volke verbreitet waren. So werden ſich bey jedem bis zur Schrift ausgebildeten Volke populäre Sittenbüchlein finden, — etwa wie das des Jeſus Sirach, — in welchen Mäßigkeit, überhaupt Bezähmung der ſinnlichen Triebe, Sanftmuth, Treue, Familienleben, Freundſchaft u. ſ. w. gelobt und als nützlich geprieſen, auch manche Klugheitsregeln gelehrt werden. Dergleichen kann einer Lebenserfahrenheit gehören, von der ſich gar nicht ſagen läßt, mit welcher Stufe der wiſſenſchaftlichen Fortbildung der Lehre ſie in Verbindung ſtehe, wenn die Darſtellung nicht durch einen Zweck oder ein Princip beherrſcht wird, oder etwa feinere wiſſenſchaftliche Unterſcheidungen über das Weſen des Sittlichen mit enthält.

2.

Ich habe gezeigt *), daß nach den logiſchen Momenten der Ausbildung unſers Geiſtes die Geſchichte der Philoſophie die drey großen Perioden der **intuitiven** (unter der Herrſchaft der τέχνη des Ariſtoteles), der **inductoriſchen** (unter der Herrſchaft der ἐπαγωγή und ἐπιστήμη) und der **ſpeculativen** (unter der Herrſchaft des νοῦς,) Geſtaltung aller menſchlichen Erkenntniß durchlaufen müſſe, **) daß aber hierin die **Philoſophie nur die Form der Gedankenbildung**

---

*) Tradition, Myſticismus und geſunde Logik, im Jahrgang 1810 der Studien. Heft 2. S. 335 u. 391.

**) S. Anmerkung 1.

an der ganzen Geſchichte der Menſchheit zeige *). Demgemäß iſt die intuitive Periode die der aſiatiſchen Theokratien, die inductoriſche die der griechiſchen Freyſtaaten, die ſpeculative die der chriſtlichen Weltreligion.

Die Philoſophie des Volkslebens unter theokratiſchen Staatsverfaſſungen iſt die einer anſchaulichen Weltanſicht und ganz ſymboliſchen Metaphyſik, einer nur techniſchen Ausbildung (τέχνης, aber nicht freyer Φρονήσεως und ἐπιστήμης) der vorherrſchenden Gewohnheit und der erblichen Geſchäftsunterſchiede, wo das öffentliche Leben nur ἀρετὰς ἠθικὰς, aber nicht διανοητικὰς zeigt.

Die Philoſophie des erſten republikaniſchen Volkslebens, nemlich die griechiſche, iſt hingegen die des erwachenden, zur Selbſtſtändigkeit gelangenden Verſtandes, die Philoſophie der wiſſenſchaftlichen Erfindung in Abſtractionen, welche inductoriſch von der Erfahrung zum Begriff fortſchreitet, der abſtracten Metaphyſik, der ἐπιστήμη, **) der Frage nach der Wahrheit und nicht nur nach dem Bedürfniß, der Freyheit von Bürger und Stadt im Gegenſatz der Erbherrſchaft.

Die Philoſophie der chriſtlichen Weltreligion und ewigen Wahrheit iſt hingegen die des νοῦς, des Ausgehens vom Princip, der ſyſtematiſchen ***) Selbſtverſtän-

---

*) Studien a. a. O. Heft 1. S. 27.

**) S. Anmerk. 2.

***) V. Füllebornſ Beyträge z. Geſch. d. Phil. IV. S. 205. u. f.

digung, der Erhebung der σοφία über die φρόνησις; der Herrſchaft der Wiſſenſchaft über den Menſchengeiſt.

3.

Dieſe Unterſchiede gelten nun auch für die praktiſche Philoſophie. Die drey Theile der praktiſchen Philoſophie ſind Religionslehre, Staatslehre und Sittenlehre, welche ſich im Leben in Verbindung mit einander nach Kirche, Gericht und Sitte (fanum, forum, mores) bilden. Dieſe Elemente müſſen dann in der Periode der Erfindung der Wiſſenſchaften erſt künſtlich von einander geſchieden werden.

So iſt die erſte wiſſenſchaftliche, der intuitiven Philoſophie gehörende Geſtaltung der praktiſchen Philoſophie in den theokratiſchen Geſetzbüchern, dem Vendidad Sade des Zoroaſter, dem Manawah Dhermaſaſtra *) des Cullaca, oder dem Moſaiſchen Deuteronomium zu ſehen. Recht, Tugend und Religionsgebrauch werden da nicht geſchieden; die Tugend alſo größtentheils in einer Frömmigkeit geſucht, die in Befolgung religiöſer Reinigungsgebräuche beſteht.

Sobald aber das Selbſtdenken unter den Völkern zu freyerer Kraft gedieh, mußten ſich dieſe Elemente ſcheiden; der griechiſche Geſetzgeber trat frey aus dem Volke hervor und ordnete ihm Geſetze, ohne ſie als Götterſpruch zu heiligen.

Hier trat zuerſt frey für den Verſtand und daher auch bald in wiſſenſchaftlicher Geſtalt die Frage hervor: was iſt denn eigentlich gut, recht und gerecht? Und die

---

*) S. Anmerk. 3.

Antwort mußte ſeyn: τὸ δίκαιον ἐστὶ τὸ μὲν φυσικὸν, τὸ δὲ νόμιμον. Das δίκαιον νόμιμον iſt durch Menſchenſatzung, das δίκαιον φυσικὸν aber urſprünglicher geordnet. Da iſt nun wiſſenſchaftlich der zweyte Begriff ſchwer zu behandeln, und ſo erhält die Wiſſenſchaft der praktiſchen Philoſophie ihr regeres Leben durch den Streit über das Weſen des urſprünglich Gerechten. Unter den Sophiſten wurde geſagt: es gibt kein δίκαιον φυσικὸν, alles Recht gilt nach Menſchenſatzung, was uns Vortheil bringt iſt unſer Recht, alles Recht gilt als Recht des Stärkeren *). Die Sokratiker aber ſtritten dagegen.

So ſagt Sokrates beym Xenophon: **)

Ἐγὼ μὲν οὖν, ὦ Ἱππία, τὸ αὐτὸ ἐπιδείκνυμι νόμιμόν τε καὶ δίκαιον εἶναι. — Ἀγράφους δέ τινας οἶσθα νόμους; τοὺς γ' ἐν πάσῃ χώρᾳ κατὰ ταὐτὰ νομιζομένους. — Τίνας οὖν νομίζεις τεθεικέναι τοὺς νόμους τούτους; Ἐγὼ μὲν θεοὺς οἶμαι τοὺς νόμους τούτους τοῖς ἀνθρώποις θεῖναι. Καὶ γὰρ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις πρῶτον νομίζεται τοὺς θεοὺς σέβειν.

Dieſe Idee der göttlichen Geſetzgebung für das urſprünglich Gerechte bringt nun zwey Hauptſchwierigkeiten. Erſtens nemlich wird darin das Sittengeſetz leicht mit dem Naturgeſetz verwechſelt. Der Gedanke einer rein aus der Vernunft erkannten Gerechtigkeit führt den Griechen vom νοῦς im Menſchen gleich zu des Anaxagoras allwaltendem νοῦς, ***) aber eben dieſer gibt ja als

---

*) Plato im Gorgias, die erſte Rede des Kallikles.

**) Ἀπομνημ. IV. 4.

***) Z. B. den Platon im Philebus.

Weltordner auch die Naturgeſetze. Dies iſt noch Grundgedanke der ſtoiſchen Ethik; ſo wird des Zenon τέλος, τὸ ὁμολογουμένως ζῆν gleichbedeutend mit dem ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν des Kleanthos.

Das andere aber iſt die Verwechſelung einer den Prieſtern bekannten poſitiven göttlichen Sanction mit der urſprünglichen Sanction durch die Vernunft, des ὅσιον mit dem δίκαιον *). Hier hat Platon das Weſen der Religionsgebräuche ganz ausgeſchieden, und die Ethik des Ariſtoteles iſt von dieſen Irrungen ganz frey. **)

So hat die inductoriſche Philoſophie der Griechen uns eine praktiſche Philoſophie frey von allem Aberglauben und frey von aller Sklaverey an Menſchenſatzungen gebildet.

Was wird nun aber nach dem Weſen einer inductoriſchen Behandlung die Einſeitigkeit dieſer Philoſophie ſeyn müſſen?

Ich antworte: die Induction ſucht ſich immer erſt der allgemeinen Anſichten der διορισμοὶ καθόλου und

---

*) Platon im Eutyphron.

**) Beſtimmter ausgeſprochen findet ſich in der neuen Schulentwicklung der praktiſchen Philoſophie wieder dieſelbe Unterſcheidung als Grundlage des beſſern Gelingens der Lehre. Grotius nemlich theilt das Recht in jus naturale und jus voluntarium, das voluntarium aber in humanum und divinum. Auf dieſer Grundlage bauete Pufendorf fort, und ſo wurde ſein großes Verdienſt, daß er im Streit mit den Theologen ſeiner Zeit die Unterſuchung des urſprünglich erkennbaren Rechtes, des δικαίου, von der Betrachtung eines poſitiven göttlichen Rechtes, des ὁσίου, ganz ſonderte.

der ἀρχαὶ zu bemächtigen, ſie kämpft für den Verſtand mit der Anſchauung, ſucht die Anſchauung unter die Gewalt des ſich jetzt erſt fühlen lernenden Verſtandes zu bringen.

Hier kommt nun, wenn ich recht ſehe, alles auf die von mir angegebene Unterſcheidung des Verſtandes von der Vernunft an. *) Die reine Vernunft iſt, mit Ariſtoteles zu reden, das Vermögen, die ἀνάγκαια, ἀΐδια, ἀγένητα καὶ ἄφθαρτα zu erkennen. Allein der Menſch muß erſt zu dieſen in uns lebenden Ueberzeugungen das Bewußtſeyn durch Denken hinzubringen, damit ihm jene Erkenntniß ſeines Erkennens werde, in welcher Kritias im Charmides des Platon die Geſundheit der Seele, die σωφροσύνη findet.

Die Kraft in uns nun, welche dieſe σωφροσύνη bringt, iſt der Verſtand, die Denkkraft, die Gewalt des Willens nemlich über uns ſelbſt, von welcher Platon Πολιτεία Buch 4. (Ed. Laem. 449. F.) ſagt: κόσμος που τὶς ἡ σωφροσύνη, καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια, d. h. der Verſtand iſt eigentlich das λογικὸν in der Seele, welches Platon und nach ihm Ariſtoteles zur Herrſchaft über das ἐπιθυμητικὸν und den θυμὸς aufruft, und welches eben deshalb die Stoiker das ἡγεμονικὸν der Seele nennen.

Daher iſt denn das Verhältniß des Verſtandes zum Sinn die Grundunterſcheidung in aller griechiſchen Metaphyſik. So ſetzen die Eleaten αἴσθησις und νόησις ge-

---

*) Mein Handb. der prakt. Phil. I. §. 8—12.

gen einander, erheben über Empfindung und die durch ſie geleitete δόξα die allein das wahre enthaltende ἐπιστήμη des Verſtandes.

Und ganz derſelbe Unterſchied herrſcht denn auch in der griechiſchen Ethik.

Ihr Princip iſt die Herrſchaft des λογικὸν, des Verſtandes über die ſinnlichen Begierden (ἐπιθυμίας) und die untere Thatkraft (θυμόν).

Dieſer Verſtand nun ſucht inductoriſch die Principien, ſetzt ſie aber nicht ſyſtematiſch an die Spitze ſeiner Erklärungen, ſondern findet eben darin ſeine Befriedigung, wenn er am Ende ſeiner Betrachtungen dieſes Ziel erreicht. Indem er nun aber ſich ſelbſt nicht kennt, und nicht von der Vernunft unterſcheidet, bleiben ihm am Ende die leeren Denkformen, die Formen der διορισμοὶ καθόλου, als platoniſche Ideen oder ariſtoteliſche ἀρχαὶ, die ſcheinbar letzten Erklärungsgründe, und ſo greift die σκέψις zuletzt als bloßer Zweifel mit Sextos Empirikos ins Leere hinaus. Ja es wurde eine ganze Ummandlung der Denkweiſe gefordert, um dem νοῦς ſeine gehaltvollen Principien anzuerkennen und ſie als die Quellen der Wahrheit geltend zu machen.

Dieſes nun ſcheint mir die Umwandlung der Denkweiſe zur Zeit der Erſcheinung des Chriſtenthums zu ſeyn. Dieſes chriſtliche Princip iſt in der Erhebung des Glaubens über Wiſſen und Wiſſenſchaft, in den Ideen der Menſchenwürde und der Gleichheit der Menſchen vor Gott in unſern heiligen Schriften ausgeſprochen, im Leben gefühlt, ins Völkerleben eingetreten, ohne noch von der Wiſſenſchaft ſelbſtſtändig ergriffen zu werden.

Seit der Zeit der modernen Wiſſenſchaft iſt es aber das belebende Princip unſerer praktiſchen Philoſophie in der durch das Naturrecht gebildeten Pflichtenlehre, in den empiriſchen Syſtemen des Wohlwollens und der Selbſtſucht, und endlich in unſrer deutſchen Philoſophie.

Hier wird es für uns ſehr wohlgethan ſeyn, mit dem, was wir beſitzen, die Erörterungen der Alten zu vergleichen. Ja wenn man nun aus den Lebensanſichten unſrer Zeit das Beſte, Vollendetſte aushebt, welches wir haben, und es mit dem vergleicht, was ſchon die Blüthe der griechiſchen Philoſophie zeigt: ſo wird man anfangs erſtaunen über die Unſicherheit und Langſamkeit der Fortſchritte in der Philoſophie. Wir werden mit Verwunderung bemerken, wie ſo mancher ſcharfe Denker unſrer Vorzeit hinter den großen griechiſchen Denkern zurückbleibt, wie es oft ſchwer hält, Vorzüge unſrer Lehre vor der der Alten anzuerkennen.

Wir werden dann den Grund davon freylich großentheils darin finden, daß allzu ſelten die volle Kraft und Beſonnenheit eines ausgezeichneten Geiſtes ganz auf philoſophiſches Selbſtdenken verwendet wird, — anderntheils aber doch auch in dem Weſen der philoſophiſchen Erkenntniß ſelbſt.

Alle praktiſchen Syſteme der Sokratiſchen Schulen haben im Ganzen den einen und gleichen ſittlichen Geiſt. Xenophons εὐπραξία und καλοκἀγαθία, Platons Harmonie und Geſundheit der Seele unter der Herrſchaft des Verſtandes, Ariſtoteles μεσότης durch den ὀρθὸς λόγος beſtimmt und das ſtoiſche ὁμολογουμένως ζῆν gehen alle

auf die harmoniſche Ausbildung aller unſrer Naturtriebe durch den ſich ſelbſt beherrſchenden Verſtand.

Siehe da die geſunde Lebensanſicht der Vereinigung von ἀνδρία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη und σοφία! Was wiſſen wir geiſtig Schöneres? Nur indem wir dieſe geſunde und ſchöne Lebensanſicht durch den ächten Geiſt der Religioſität veredeln, werden wir etwas darüber hinaus gewinnen; doch auch hier werdet ihr die Frömmigkeit des Sokrates, *) Epiktet und Antonin **) nicht übertreffen.

Die Sokratiſche Ethik rühmt Tugenden und ſchreibt nicht Rechtspflichten vor; ſo bleibt ſie, auch ohne es zu ſuchen, der Geſinnung treu und verwirrt ſich nicht in die Labyrinthe einer ſpitzfindigen Caſuiſtik.

Endlich durch den Geiſt der griechiſchen Ausbildung und der griechiſchen Sprache wurde ihre Tugendlehre gleichſam von ſelbſt eine Lehre der Schönheit der Seele, wenn gleich erſt, bey einem ſehr beſtimmten Sprachgebrauch über Schönheit, der Geiſt dieſer Lehre wiſſenſchaftlich feſtgehalten werden kann. ***)

---

*) Xen. Mem. I. 1, 3, 4. IV. 3.

**) Meiners Geſchichte der Ethik bey dieſen Namen.

***) Κάλλος, καλὸν, καλοκαγαθὸν, Schönheit, ſchön, ſchön und gut und dagegen αἰσχρὸν, häßlich, ſind den Griechen die erſten verſtändlichſten Ausdrücke des feinen ſittlichen Lobes.

Offenbar iſt Schönheit hier die Grundbedeutung. Dieſe Worte erhalten ihre ethiſchen Bedeutungen, weil es den Griechen ſo natürlich war, das Sittliche als das Geiſtig-Schöne zu faſſen. Wenn dann auch das καλοκαγαθὸν ſonſt mit honestum, dem

Vergleichen wir nun hiermit Neuere, ſo wird uns oft zurückſtoßen die Bemengung mit dem Aberglauben, ein viel weitläuftigeres läſtiges Formelweſen, eine trockne Wiederhohlung der alten Worte ohne ihren Geiſt, ja wir werden ſogar die Grundbegriffe der Wiſſenſchaft bey den Alten oft ſchon weit klarer und kräftiger ausgebildet finden, als in langen Schulüberlieferungen der Unſrigen.

Aber dennoch ſteht unſre praktiſche Philoſophie im Ganzen höher als die der Alten, obgleich die Lehre vom Charakter und den Grundtugenden deſſelben dort wohl vorzüglicher gebildet iſt, als bisher bey uns. Wir ſind durch den chriſtlichen Geiſt in unſrer ganzen Bildung, in der wiſſenſchaftlichen Ausbildung überhaupt, in der Verbreitung der Gefühlsbildung durch das ganze Volk, in der Aufhebung der Sklaverey und der allgemeineren Anerkennung der allgemeinen Menſchenliebe, in der Anerkennung der Erhabenheit der Pflichtgebote *) und

---

Ehrbaren, Edeln, überſetzt werden kann, ſo iſt dies doch die abgeleitete Bedeutung. In Platons Gorgias weiß der junge Polos das ἀγαθὸν mit dem δίκαιον nicht ſo leicht richtig zu vergleichen; als aber Sokrates ihn fragt, ob das δίκαιον καλὸν ſey, — überzeugt er ihn ſogleich. Römer hingegen nennen alle Tugend nur Tapferkeit, virtus, ἀνδρία, ja, wenn wir dem Scaliger (de causs. ling. Lat. lib. 1. c. 22.) folgen, ſelbſt das Schöne nur pulchrum, von πολύχειρ — tapfer und ſtark.

*) Dieſe Erhabenheit ſcheint ein Grundgedanke der Erhebung unſerer Ethik über die der Alten, ſo wie die chriſtliche Anerkennung der Menſchenwürde erſt in der neuern Philoſophie eine eigne Wiſſenſchaft des Naturrechts erſcheinen läßt. Vgl. Fülleborns Beyträge z. G. d. Ph. IV. S. 195.

der Menſchenwürde ihnen auch wiſſenſchaftlich in der praktiſchen Philoſophie weit voraus.

Wir Deutſchen haben endlich für die geſunde und vollkommnere wiſſenſchaftliche Ausbildung der praktiſchen Philoſophie noch unendlich viel durch Kant und ſeine kritiſche Methode gewonnen, indem die Entdeckung der eignen praktiſchen Erkenntniß a priori es zuerſt möglich machte, eine klare Ueberſicht der Principien der praktiſchen Philoſophie zu geben und die Verhältniſſe der Tugendlehre, Staatslehre und Religionsphiloſophie gegen einander zu beſtimmen, indem endlich hier zuerſt mit voller wiſſenſchaftlicher Beſtimmtheit als Grundgedanke a priori aller Pflicht die perſönliche Würde und Selbſtſtändigkeit des vernünftigen Geiſtes genannt iſt.

Wollen wir nun eine ſolche Vergleichung des Alten und Neuen geben, womit eigentlich die ganze Geſchichte der Philoſophie umgeht, ſo müſſen wir vor allem auf den Unterſchied der Methoden achten. Um der Methode willen gibt die Beurtheilung der Alten nach Princip und Form unſrer Syſteme nur zerſtückte Anſichten, läßt den Geiſt des Ganzen nicht faſſen, und wird die Anſichten der Alten fälſchlich gering ſchätzen. Eben ſo ungerecht wäre es aber auch gegen uns, unſre Schulform nach der Methode der Alten zu beurtheilen.

Die Methode der Alten hat immer den inductoriſchen Geiſt, da kommen die Fehler des modernen Dogmatismus im Gegenſatz des Kriticismus nicht ſo entſchieden vor. Der Gedankengang ὅτι iſt der herrſchende und nicht der διότι. Die Darſtellung bemüht ſich nur Kenntniß

der Sache zu geben, ohne das Warum zum höchſten Ziel zu machen. *)

So bleibt der Gedankengang der Alten bey zergliedernden Vorbereitungen zum Syſtem und läuft deßwegen weit weniger Gefahr zu fehlen. Neben dem Mangel an Vollendung bringen in das Philoſophem nur myſtiſche Hypotheſen und Mangel an Kenntniß in den Erfahrungswiſſenſchaften Fehler. Sonſt iſt alles richtig, was geſagt wird; nur daß nicht alles geſagt iſt. Dies iſt beſonders ein Vorzug des Ariſtoteles. **)

Unſre Aufgabe hingegen ſteht höher, gibt aber auch weit ſchlimmere Gefahr des Irthums. Bey unſerm ſpeculativen Verfahren wird das ὅτι gleichſam ſchon als bekannt vorausgeſetzt, und die ganze wiſſenſchaftliche Bemühung geht auf das διότι. Daher die Irrwege des

---

*) Ariſtoteles ſagt dem gemäß Eth. Nic. l. 1. c. 7. Οὐκ ἀπαιτητέον δ' οὐδὲ τὴν αἰτίαν ἐν ἅπασιν ὁμοίως, ἀλλ' ἱκανὸν ἔν τισι τὸ ὅτι δειχθῆναι καλῶς. Οἷον καὶ περὶ τὰς ἀρχάς· τὸ δὲ ὅτι πρῶτον καὶ ἀρχή. Und Ebendaſ. l. 1. c. 2. Ἀρκτέον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν γνωρίμων· ταῦτα δὲ διττῶς· τὰ μὲν γὰρ ἡμῖν, τὰ δὲ ἁπλῶς. Ἴσως οὖν ἡμῖν γε ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων. Διὸ δεῖ τοῖς ἤθεσιν ἦχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων, καὶ ὅλως τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἱκανῶς. Ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι. Καὶ εἰ τοῦτο φαίνοιτο ἀρκούντως, οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι. —

**) Ich erinnere hier nur an die Platoniſche Unterſcheidung von λόγος, ἐπιθυμία und θυμὸς in der Seele und an die Zergliederung des Begriffes ψυχὴ bey Ariſtoteles, wie davon im Verfolg genauer geſprochen wird.

Dogmatiſmus. Sobald hier eine Periode in der Geſchichte der Philoſophie vorüber iſt, ſo bleiben der Zukunft nur die Reſultate über die Methode als das wichtigſte und die Hineinbildung gewiſſer Erörterungen aus der Anwendung in eine beſtimmte Sprache. Werke, welche ſich nur mit der Folgerichtigkeit in der Ableitung aus gegebenen Principien beſchäftigen, wie alle unſre Formularſyſteme, haben hier ihren Werth gleich ganz verloren, ſo wie die Wiſſenſchaft über den Standpunkt dieſer Werke fortgerückt iſt.

Hier ſollte Kants große Entdeckung der Tafel der Kategorien und Ideen, wenn ſie treu bewahrt und fortgebildet wird, der Zukunft viele Fehlgriffe erſparen. Denn dadurch kann das ſyſtematiſche Gefüge aller Metaphyſik eine ſichere und feſte wiſſenſchaftliche Grundgeſtalt erhalten.

Der innerſte Geiſt der Philoſophie rückt fort wie das Völkerleben. Alle neuere Philoſophie iſt daher — vertheidigend, zweifelnd oder beſtreitend — immer chriſtliche Philoſophie. Dabey iſt die neuere Wiſſenſchaft an Erfahrung und Mathematik viel reicher; allein philoſophiſch muß auf jedem neuen Standpunkt und in jeder neuen Sprache der Geiſt erſt wieder von vorne zu lernen anfangen. Die Philoſophie entwickelt ſich in der Sprache und ihre Aufgaben werden nur durch die lebende Sprache und den Geiſt der Sprache vernommen *). Daher ſind die neueren Philoſopheme unreifer als die alten,

---

*) S. Anm. 4.

aber Früchte eines edleren Stammes. Die Kantiſche Philoſophie hat erſt den Sinn mancher ſo einfachen und klaren Platoniſchen Lehre gefunden. Man denke an den Streit um endliches und ewiges Weſen der Dinge, oder an den Streit um das an ſich Gute, das Schöne, den Genuß und die Glückſeligkeit.

Vorzüglich in zwey Dingen hat ſo die neuere praktiſche Philoſophie ihre Einſeitigkeit gezeigt. Erſtens: die Natur der Sache brachte es mit ſich, daß der freye Geiſt ſich zuerſt des profanen Theils der Lehre bemächtigte, das war Staatslehre und Rechtslehre. Die juriſtiſchen Schriftſteller führten in ſie ein und gaben dann der ganzen Ethik jene einem Geſetzbuch ähnliche Form der Rechts- und Pflichtenlehre, deren Menge von formellen Unterſcheidungen uns ſo viel zu thun gab. Daher denn auch der ſittliche Zwang, dem man ſich ungern fügt, während die ächte Tugendlehre den Menſchen belehrt, was er denn eigentlich ſelbſt wünſche und wolle. Dieſes iſt der rationelle Theil der Ethik geblieben.

Dagegen ſtehen auf der andern Seite die empiriſchen Schulen des Wohlwollens und der Selbſtſucht, welche mit aller Erfahrenheit und Erbitterung im Streit ſich eben doch nicht bis an des Ariſtoteles erſte Diſtinctionen von dem an ſich Guten erhoben haben. Natürlich aber. Denn die theoretiſche Ausbildung der Pſychologie war hier die neue Aufgabe, und für dieſe mußte die Theorie unſers Wollens und Begehrens nothwendig zuerſt ganz erfahrungsmäßig ausgebildet werden, indem man ſinnliche Triebe der Selbſtſucht und des Wohlwollens neben einander ſtellte, bis Kant end-

lich das Geſetz des rein vernünftigen Wollens ent-deckte.

Anmerkung 1.

Dieſe Vergleichungen mit den Wortbeſtimmungen des Ariſtoteles beruhen auf folgendem.

Nach Eth. Nic. l. 6. c. 3. *) ſind τέχνη, φρόνησις, ἐπιστήμη, νοῦς und σοφία, die fünf ſichern Arten zur Wahrheit zu gelangen (ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι τὸν ἀριθμὸν πέντε).

Τέχνη iſt Kunſtverſtand, Geſchicklichkeit, was wir noch techniſches Talent nennen. Ebendaſelbſt c. 4. Ταὐτὸν ἂν εἴη τέχνη καὶ ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική. Ἔστι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν· — καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι, ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ· οὔτε γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, ἢ γινομένων, ἡ τέχνη ἐστίν· οὔτε τῶν κατὰ φύσιν· — ἐπεὶ δὲ ποίησις καὶ πρᾶξις ἕτερον, ἀνάγκη τὴν τέχνην ποιήσεως, ἀλλ' οὐ πράξεως εἶναι. **)

Φρόνησις iſt was wir Klugheit nennen, welche die Mittel zum Zwecke kennt. Eth. Nic. l. 6. c. ult. Ἡ μὲν ἀρετὴ σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν· ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον. Ebendaſelbſt c. 5. Δοκεῖ δὲ φρονίμου εἶναι, τὸ δύνασθαι καλῶς βουλεύσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος, οἷον

---

*) Magn. Mor, l. 1. c. 35.

**) Vergl. Platon im Charmides Ed. Laem. p. 239. F.

ποῖα πρὸς ὑγίειαν ἢ ἰσχὴν· ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλον. — Οὐκ ἂν εἴη ἡ φρόνησις ἐπιστήμη, οὐδὲ τέχνη· ἐπιστήμη μὲν, ὅτι ἐνδέχεται τὸ πρακτὸν ἄλλως ἔχειν· (nemlich ἐπιστήμη μετ' ἀποδείξεως·) τέχνη δ', ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως. Λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπου ἀγαθὰ καὶ κακά.

Ἐπιστήμη iſt Wiſſenſchaft. Eth. Nic. l. 6. c. 3. Ἐξ ἀνάγκης ἐστι τὸ ἐπιστητὸν· ἀΐδιον ἄρα. — Ἔτι διδάκτη πᾶσα ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι, καὶ τὸ ἐπιστητὸν μαθητόν. Ἐκ προγινωσκομένων δὲ πᾶσα διδασκαλία. — Ἡ μὲν δι' ἐπαγωγῆς· ἡ δὲ συλλογισμῷ. Ἡ μὲν ἐπαγωγὴ ἀρχὴ ἐστι, καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου. Εἰσὶν ἄρα ἀρχαὶ, ἐξ ὧν ὁ συλλογισμὸς, ὧν οὐκ ἔστι συλλογισμὸς, ἐπαγωγὴ ἄρα. Ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστιν ἕξις ἀποδεικτική (die Fertigkeit der Beweisführung).

Νοῦς aber iſt unſere reine Vernunft, das Vermögen der unmittelbaren Erkenntniß der Principien. Ebendaſ. c. 6. Τῆς ἀρχῆς τοῦ ἐπιστητοῦ οὔτ' ἂν ἐπιστήμη εἴη, οὔτε τέχνη, οὔτε φρόνησις· τὸ μὲν ἐπιστητὸν ἀπόδεικτον· — — λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν.*)

Σοφία endlich iſt Weisheit, die Verbindung von ἐπιστήμη und νοῦς.

Platon dagegen ſagt (de republ. l. 6. in fine.) Καί μοι ἐπὶ τοῖς τέτταρσι τιμήμασι τέτταρα ταῦτα παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα λάβε· νόησιν μὲν

*) Vergl. Anal. post. l. 2. c. ult.

ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ (die philoſophierende reine Vernunft)· διάνοιαν δὲ ἐπὶ τῷ δευτέρῳ (die mathematiſche reine Vernunft, welche beyde zwey Theile des λόγος). Τῷ τρίτῳ δὲ πίστιν ἀπόδος (oder δόξα, ſinnliche Wahrnehmung) καὶ τῷ τελευταίῳ εἰκασίαν (bildliche Vorſtellung). Einfach und treffend, wol die Grundlage von jenem, hier aber für meinen Zweck nur ſehr künſtlich vergleichbar.

Anmerkung 2.

Sehr merkwürdig finde ich die Ariſtoteliſchen Beſtimmungen deſſen, was zur ἐπιστήμη gehört, wie oben angeführt, indem darin ganz das Eigenthümliche bezeichnet iſt, um weßwillen die Principien ſuchende, erfindende griechiſche Philoſophie nach der ἐπαγωγὴ zu benennen iſt. Sehr merkwürdig ſcheint mir dann auch, was er über das Verhältniß der Lehren des Sokrates zu dieſen logiſchen Formen der ἐπιστήμη ſagt.

Metaph. l. 13. c. 4. Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου, καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου, — ἐκεῖνος εὐλόγως ἐζήτει, τὸ τί ἐστι. — Δυὸ γάρ ἐστιν, ἅ τις ἂν ἀποδώῃ Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους, καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου. Ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης.

Dies finde ich genau in Uebereinſtimmung mit dem, was Platon am Ende des Phädros den Sokrates lehren läßt, und überhaupt mit dem, wie Platon die Dialektik des Sokrates mit der der Sophiſten in Con-

traſt ſtellt. Aus der Sache ſelbſt iſt ſo viel klar, daß grade durch dieſe διορισμοὺς καθόλου die ſophiſtiſche Dialektik mit ihrem oft ſo elenden σόφισμα τοῦ ἁπλῶς ἢ μὴ ἁπλῶς zerſtört werden mußte.

Nehmen wir aber noch die dazwiſchen ſtehenden Worte: συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει. Ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστι. Διαλεκτικὴ γὰρ ἰσχὺς οὔπω τότ' ἦν, ὥστε δύνασθαι καὶ χωρὶς τοῦ τί ἐστι τἀναντία ἐπισκοπεῖν, καὶ τῶν ἐναντίων εἰ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη: ſo ſollte man faſt meinen, Ariſtoteles habe hier und wo er ſonſt wie Magn. Mor. I. 1. von den Bemühungen des Sokrates im Allgemeinen ſpricht, den Platoniſchen Sokrates im Protagoras im Sinne gehabt; ſo genau ſtimmt Lob und Tadel zuſammen.

Bey Platon finden ſich in verſchiedenen Dialogen ſehr verſchiedene dialektiſche Formen in Anwendung. Neben dem klarſten directen Gedankengang, der z. B. in der πολιτεία herrſcht, findet ſich die Pythagoreiſche Zahlen-Dialektik des ἄπειρον und πέρας, wo der beſtimmte Begriff als die meſſende Einheit für ſeinen Umfang behandelt wird, im Philebos; an andern Orten dagegen, wie im Parmenides, die Monadiſche Dialektik der Eleatiſchen Metaphyſik, wofür es z. B. im Phädros *) heißt:

Τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὦ Φαῖδρε, τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, ἵν' οἷός τε ὦ λέγειν τε καὶ φρονεῖν· ἐάν τε τινὰ ἄλλον ἡγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκότα ὁρᾶν, τοῦτον διώκω

*) Ed. Lam. p. 353.

— κατόπισθε μετ' ἴχνιον ὥστε θεοῖο. Καὶ μέντοι καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾶν, εἰ μὲν ὀρθῶς εἰ μὴ προσαγορεύω θεὸς οἶδε· καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικούς.

Endlich findet ſich eine ſchärfer ausgebildete ſophiſtiſche Dialektik, deren Anwendung meiſt ironiſch ſcheint, und dieſe iſt es, auf welche des Ariſtoteles angeführte Bemerkung zu Lob und Tadel ſo genau paßt. Sie herrſcht z. B. im Lyſis, Charmides, Protagoras. Hier werden nemlich beſonders durch die falſche Behandlung entgegengeſetzter Begriffe unvollſtändige Beweiſe gegeben.

Im Protagoras iſt der Gedanke des Platon, daß kein Theil der Tugend (Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Weisheit, Beſonnenheit und Tapferkeit,) der höhern Idee der Tugend gemäß, ohne den andern ſeyn könne, wohl klar; in der Ausführung wird aber fälſchlich behauptet, daß ὁσιότης und δικαιοσύνη nicht verſchiedene Tugenden ſeyen, weil ſie nicht entgegengeſetzt, weil δίκαιον nicht ἀνόσιον genannt werden könne, und auf ähnliche Art σοφία und σωφροσύνη ſeyen nicht verſchieden, weil ſie τἀναντία τῆς ἀφροσύνης ſeyen. Aber, gegen das erſte, Begriffe (wie die von Geſtalten und Farben) können verſchieden ſeyn und bald verbunden, bald getrennt vorkommen, ohne entgegengeſetzt zu ſeyn; — und beym zweyten iſt das ἁπλῶς ἢ μὴ ἁπλῶς gradezu überſehen. Verſtandloſigkeit, ἀφροσύνη, mag der Beſonnenheit simpliciter entgegengeſetzt ſeyn. Ohne Beſonnenheit nun iſt der Menſch weder der Weisheit, σοφία, noch der verſtän-

digen Selbſtbeherrſchung, σωφροσύνη, empfänglich, es findet alſo zwiſchen ἄφρων und σώφρων, zwiſchen ἄφρων und σοφὸς eine Entgegenſetzung ſtatt, aber nur eine contradictio in adjecto.

Doch wendet auch Ariſtoteles dieſe Begriffsentgegenſetzungen nicht immer richtig an. Z. B. de Coelo I. 6. beweiſt er die Endlichkeit des räumlichen Weltalls aus dem Grundſatz: τῶν ἐναντίων εἰ θάτερον ὥρισται καὶ θάτερον ὡρισμένον ἔσται. Dieſem weiß ich keinen andern richtigen Sinn unterzulegen, als den logiſchen: wenn wir die Definition (ὁρισμὸν) eines Begriffes in unſrer Gewalt haben, ſo iſt auch die ſeines Gegentheils gegeben. Dies wird aber hier in einer unbeſtimmten Verwechſelung der logiſchen Entgegenſetzung mit der mathematiſchen auf die φορὰς ἡ ἄνω καὶ ἡ κάτω angewendet.

Anmerkung 3.

Bemerkenswerth ſcheint mir folgende Parallele zwiſchen dem Manaweh Dherma Saſtra und Platons πολιτεία.

Einleitung. Die Weisheit des Indiers iſt kosmophyſiſch, ſeine Einleitung eine Erzählung vom göttlichen Urſprung aller Dinge und dieſem gemäß von der Theilung ſeines Volkes, der göttlichen Ordnung gemäß, in vier erblich geſchiedene Stände der Reinen.

Die Weisheit des Platon iſt ethiſch, ſeine Einleitung lehrt die Gerechtigkeit ſchätzen, nicht nach ih-

rem Nutzen, ſondern wiefern ſie an ſich gut iſt. Um die Gerechtigkeit am leichteſten kennen zu lehren, betrachtet er die bürgerliche Ordnung des Lebens, und leitet aus der Natur des Menſchenlebens den Unterſchied dreyer Stände ab, nach einer durch die ſteigende Bildung nothwendig werdenden Erhebung edlerer Stände über das Volk.

Die Abhandlung ſelbſt. Der Indier theilt ſein Volk in die vier Stände, Brahminen, die Gelehrten als die vornehmſten, die Kſchatriya, Krieger, die Vayſia, Kaufleute und Landbeſitzer, und Sudra, Dienende. Platon nennt drey Stände, die ἄρχονται, welche φιλόσοφοι ſeyn ſollen, die στρατιῶται als φύλακες νόμων und die γεωργοὶ καὶ οἱ ἄλλοι δημιουργοί. — ganz nach derſelben Unterſcheidung, doch ohne erbliche Trennung; wiewol auch hier im Anfang des achten Buches die Muſe warnend gegen die Vermiſchung der Geſchlechter ſpricht.

Der Indier entwickelt ſeine Geſetze aber nur beſonders für die zwey höchſten Stände; Religionsgebräuche, Recht und Sitte bleiben überall in Verbindung; für die Brahminen iſt beſonders von Erziehung und Familienleben, für die Kſchatriya, dieſe φύλακες νόμων, vom Recht die Rede.

Auch Platon gibt nur ſeinen beyden höchſten Ständen Geſetze und zwar ebenfalls über Erziehung und Familienleben, er ſcheidet die Religionsgebräuche aus und überläßt hier auch das Recht der Erfahrenheit und Weisheit der Regenten; bringt aber gleichſam das

Gegenſtück zu des Indiers Privat- und peinlichem Recht, ſeine Geſetzgebung περὶ νομοθεσίας nach.

Beſchluß. Das Indiſche und das Platoniſche Werk ſchließen mit einer Anſicht der Seelenwanderung und einer Verheißung der ewigen Seligkeit für die Gerechten.

Anmerkung. 4.

Alle Abſtractionen logiſcher und metaphyſiſcher Begriffe erhalten ihre beſtimmten Zeichen in der Wortſprache nur durch Metonymien, die nach Bild und Beyſpiel gewählt werden. Fallen nun dieſe Metonymien in verſchiedenen Sprachen verſchieden aus, ſo läßt ſich der metaphyſiſche Gedankengang aus einer Sprache nie ganz genau in die andere übertragen.

So iſt z. B. das erſte und leichteſte Beyſpiel aller Abſtraction die Vorſtellung der Geſtalt (μορφὴ, figura) eines Körpers im Gegenſatz ſeiner Maſſe (ὕλη, materia).

Dieſe Unterſcheidung nun auf die ganze Körperwelt übergetragen, wurde den urſprünglich die Körperwelt betreffenden Speculationen der Griechen das erſte Beyſpiel metaphyſiſcher Abſtractionen, welches metonymiſch zur Bezeichnung der metaphyſiſchen und dialektiſchen Grundbegriffe immer beybehalten wurde.

Die Joniſche Naturphiloſophie ſuchte zur ὕλη hinzu das geſtaltende Prinzip zuerſt in einem der στοιχεῖα, bis endlich Anaxagoras mit ſeinem großen Spruch (mit welchem Diogenes von Laertes die Erzählung

von ihm beginnt) πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ· εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε — den Geiſt als das geſtaltende Princip, als Weltordner anerkannte. Was dann Platon unter andern im Philebos *) nach Pythagoräiſcher Dialektik ſo ausſpricht: Τὸ δὲ νοῦν πάντα διακοσμεῖν αὐτὰ φάναι, καὶ τῆς ὄψεως τοῦ κόσμου, καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἄστρων, καὶ πάσης τῆς περιφορᾶς ἄξιον. — Und zuvor:

Πρῶτον μὲν τοίνυν ἄπειρον λέγω· δεύτερον δὲ πέρας. Ἔπειτ' ἐκ τούτων τρίτον μικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν· τὴν δὲ μίξεως αἰτίαν καὶ γενέσεως τετάρτην. — wo dann der weltordnende νοῦς als dieſe αἰτία τῆς μίξεως dargeſtellt wird.

So bezeichnen die Worte, welche Geſtalt bedeuten, wie εἶδος, species, forma, und mit dieſen diejenigen, welche Ende, Grenze, Begrenzung bedeuten, wie πέρας, ὅρος, terminus, ὁρισμὸς, definitio, determinatio — überhaupt das Allgemeine, den Begriff, das Geſetz, und zwar nach Metonymien, in denen die metaphoriſche Bedeutung oft von der kyriologiſchen gar nicht ſcharf geſchieden werden kann. Die deutſche Sprache folgt hier ganz andern Metonymien; bey allen dieſen Ausdrücken muß alſo fremde Rede ſehr vorſichtig in die unſre übertragen werden.

Z. B. Bey dem Streit über die Theologie des Ariſtoteles kommt die Behauptung des Sextus Empirikus vor: κατὰ Ἀριστοτέλην ὁ πρῶτος Θεὸς ἦν τὸ πέ-

---

*) Ed. Laem. p. 78—79.

ρας τοῦ οὐρανοῦ *), mit deren Erörterung Vater **) ſeine Betrachtung anfängt. Konnte Ariſtoteles dies wohl behauptet haben?

Wir finden dieſe Worte nicht in ſeinen Schriften. Das ähnlichſte iſt: εἰώθαμεν τὸ ἔσχατον καὶ ἄνω μάλιστα καλεῖν οὐρανὸν, ἐν ᾧ τὸ θεῖον πᾶν ἱδρῦσθαί φαμεν. ***) — Aber Vater bemerkt ſehr richtig, daß hier nur von der gemeinen Vorſtellungsweiſe im Volke die Rede ſey. Indeſſen iſt es offenbar nach der ganzen Ariſtoteliſchen Anſicht von der Körperwelt conſequent, das Aeußerſte des Himmels, nemlich den Fixſtern-Kreis, das θειότατον der Körperwelt zu nennen, als das Feinſte, das in ewiger Ruhe Begriffene und als den Kreis, von dem die ewig unveränderliche Kreisbewegung des Himmels ausgeht. Gott ſelbſt aber konnte Ariſtoteles nie das Aeußerſte des Himmels genannt haben, nach ſeiner ganzen Anſicht von der ψυχὴ, welche in Beziehung auf die Körper als unkörperliche und unbewegliche αἰτία τῆς κινήσεως angeſehen wird, und dieſe Urſach iſt ihm für die ganze Welt die Gottheit.

Indeſſen mögen die von Sextus angeführten Worte leicht bey Ariſtoteles vorgekommen ſeyn. Ihm iſt Gott die unkörperliche und unbewegliche Urſach der Bewegung des Himmels, und dieſe konnte, wenn wir ſeine

*) Pyrrh. Hyp. III. c. 24. s. 218. — Adv. Math. X. s. 33.

**) Vindiciae theologiae Aristotelis.

***) De Coelo I. 9. med.

Worte darüber: πέρας ποσαχῶς λέγεται, *) verglei-chen, leicht πέρας τοῦ οὐρανοῦ genannt werden: — ὥςτε φανερὸν ὅτι ὁσαψῶς ἡ ἀρχὴ λέγεται, τοσαυταχῶς καὶ τὸ πέρας, καὶ ἔτι πλεοναχῶς. Ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ πέρας τί· τό τε πέρας οὐ πᾶν ἀρχή.

Und zuvor: **)

Πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι, ὅθεν ἢ ἔστιν, ἢ γίνεται, ἢ γιγνώσκεται. — Διὸ ἥ τε φύσις ἀρχή, καὶ τὸ στοιχεῖον, καὶ διάνοια καὶ ἡ προαίρεσις, καὶ οὐσία, καὶ τὸ οὗ ἕνεκα. Πολλῶν γὰρ καὶ τοῦ γνῶναι καὶ τῆς κινήσεως ἀρχὴ τἀγαθὸν καὶ τὸ καλόν.

Faſſen wir dies zuſammen, ſo ſehen wir, daß der Weltordner und weltbewegende νοῦς auch nach Ariſto-teliſchem Sprachgebrauch τὸ πέρας τοῦ οὐρανοῦ ge-nannt werden könne, ganz ähnlich dem Sprachgebrauch außer der Philoſophie, nach welchem beym Dinarchus die Richter τὸ πέρας ἔχοντες ἁπάντων δικαίων heißen.

So laſſen ſich alle dieſe von Geſtalt und Begrän-zung hergenommenen Ausdrücke für Begriff, Geſetz und Urſach nicht ſcharf in unſre Sprache übertragen, und dies wird für das Kosmologiſche und Theologiſche höchſt wichtig, indem hier die genannten Metonymien ſelbſt bis auf die angeführten vier Platoniſchen Beſtimmun-gen (ἄπειρον, πέρας, τὸ κοινὸν und αἰτία τῆς μί-ξεως) doch nur einer dualiſtiſchen Grundanſicht und

---

*) Metaph. IV. c. 17.

**) Metaph. IV. c. 1.

nicht der trinitariſchen dienen. *) Unter dem Weltbegränzer kann eine ſolche Sprache nemlich wol einen weltregierenden Verſtand, (wie Platon im Philebos) das weltbelebende, geſtaltende, ordnende Princip, die Vorſehung verſtehen; aber nie auf bedeutende Weiſe den abſoluten Urheber, den Schöpfer aller Dinge.

So gibt eine durch Metonymien vermittelte Verbindung verſchiedener ſchwieriger Abſtractionen unter einen Ausdruck leicht Gedankenverwechſelungen und Verſchmelzungen von Bild und Sache, welche in einer andern Sprache räthſelhaft erſcheinen. Tennemann erläutert uns vortrefflich den Streit des Sextus Empirikus gegen die angezogene Meinung der Peripatetiker, **) indem Ariſtoteles allerdings in den Phys. Ausc. 8. 10. einen Ort des *κινοῦν ἀκίνητον*, alſo der Gottheit im Raume ſucht und im oberſten Kreis des Fixſternhimmels findet. Allein machen wir daraus dem Ariſtoteles ja keinen falſchen Vorwurf. Wir haben keine eigentlich theologiſche Abhandlung von ihm, und dieſe auffallenden Stellen kommen immer nur in ſeinen phyſiſchen Schriften vor. Um wie viel ſind nun aber da viele unſrer Naturforſcher glücklicher als er, wenn ſie die Idee der Gottheit in ihren Theorien berühren? Ich will nicht die Naturphiloſophen unſrer Zeit anführen, auch ſonſt findet ſich das Aehnliche. Mit der Frage der Pſychologen nach dem Siz der Seele iſt jene nach dem Siz der Gottheit zu vergleichen und

*) Studien 1810. Heft 2. S. 367.

**) Geſch. d. Phil. B. 4. S. 250 u. f.

welche ähnliche Vorſtellungen kommen da nicht auch in unſern populärſten Schriften vor, man denke an unſers eifrigſten Aſtronomen Bode *) Phantaſien über die Räume jenſeit der Milchſtraßenſyſteme, oder ſehe, was der populäre Sintenis über das Daſeyn Gottes lehrt. Und was würden wir nicht alles hören, wenn uns nicht der poſitive Chriſtenglaube des Auguſtiniſchen Dogma: aus Nichts ſchuf Gott die Welt, und das poſitive Bereſchith vor vielen Thorheiten ſchützte.

Nur wer den chriſtlichen Grundgedanken des Glaubens, deſſen Lehre wir in der Schule den transcendentalen Idealismus nennen, ganz in ſeine Gewalt gebracht hat, wird in der Naturwiſſenſchaft vor dieſen Irthümern ſicher geſchützt bleiben.

Ariſtoteles hatte allerdings keinen Ort des Ueberſinnlichen, wie ihn Platon in der Ideenwelt fand, und ihm behielten die alten Bilder der Seelenwanderung und ewigen Vergeltung nicht die Bedeutung, wie dem Platon. So zeigen des Ariſtoteles ethiſche Schriften klare und würdige Vorſtellungen von Gott und dem Göttlichen ohne Aberglauben, aber freylich auch ohne Symbolik. Viel liegt in den wenigen Worten:

(Eth. Nic. l. 6. c. 13. das Ende.) Ἀλλὰ μὲν οὐδὲ κυρία γέ ἐστιν (ἡ φρόνησις) τῆς σοφίας, οὐδὲ τοῦ βελτίονος μορίου· ὥσπερ οὐδὲ τῆς ὑγιείας ἡ ἰατρική· οὐ γὰρ χρῆται αὐτῇ· ἀλλ' ὁρᾷ ὅπως γένηται. Ἐκείνης οὖν ἕνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ' οὐκ ἐκείνῃ. Ετι

*) Betrachtungen über das Weltgebäude, am Schluß.

ὅμοιον κἂν εἴ τις τὴν πολιτικὴν φαίη ἄρχειν τῶν θεῶν, ὅτι ἐπιτάττει περὶ πάντα τὰ ἐν τῇ πόλει.

Ihn trifft einzig der Vorwurf, daß er die εὐσέβεια als eine eigne Tugend in der Ethik nicht mit aufzählt, aber dieſen theilt er mit Platon und Kant. Die Aufgaben des bürgerlichen Lebens und des Staates ſtehen ihm ja doch höher als das Leben des Einzelnen.

(Eth. Nic. I. 1.) Εἰ γὰρ καὶ ταὐτόν ἐστιν (τἀνθρώπινον ἀγαθὸν) ἑνὶ καὶ πόλει, μεῖζόν γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σώζειν. Ἀγαπητὸν μὲν γὰρ ἑνὶ μόνῳ· κάλλιον δὲ καὶ θειότερον, ἔθνει καὶ πόλεσιν.

Hier gehört ihm aber Religion zum δίκαιον νομικὸν, und unter den Aufgaben für das bürgerliche Leben ſagt er:

(Pol. l. 7. c. 9.) Πεμπτὸν δὲ καὶ Πρῶτον, τὴν περὶ τὸ θεῖον ἐπιμέλειαν, ἣν καλοῦσιν ἱερατείαν.

II.

Zur Geſchichte der Ethik bey den Griechen.

1.

In der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie finden wir zuerſt durch die logiſche Methode des Ariſtoteles die Ethik und Politik neben einander ſyſtematiſch aufgeſtellt mit Beſeitigung aller Religionsvorſchriften. Wir ſehen wol, wie dieſe Lehre aus der Platoniſchen Schule hervortritt, auch wie Platons Lehre der Schule des Sokrates gehört: allein woher die Ethik des Sokrates ſelbſt ſtamme, ſomit wo und wie die praktiſche Philoſophie bis auf die Stufe gehoben worden ſey, auf der ſie Sokrates in Empfang nimmt, das ſcheint mir aus den uns gewordenen Ueberlieferungen nicht entſcheidbar.

Dem Sokrates vorausgegangen ſind nemlich die von Meiners *) geltend gemachten Verdienſte der Sophiſten um die Politik und die großen Verdienſte des Pythagoras und ſeiner Schule um die ganze praktiſche Philoſophie.

Bekanntlich ſagt zwar Cicero: **) Socrates primus philosophiam devocavit e coelo et in urbibus col-

*) Geſch. d. Wiſſ. in Gr. u. R. B. 2. S. 1—227.

**) Tusc. disp. V. 4.

locavit, et in domos etiam introduxit, et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere. — und Ariſtoteles auf ähnliche Weiſe: *) Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου, καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου κ. τ. λ. Doch iſt dies nur auf eine beſchränktere Weiſe und wol nur für die Athenienſiſche Philoſophie zu deuten, wie ſich aus der Anſicht der Sokratiſchen Lehre ſelbſt am leichteſten ergibt.

Alle Sokratiſche und ſomit alle uns vollſtändiger überlieferte griechiſche Ethik hat ein gemeinſchaftliches Gedankengerüſte, deſſen einzelne Formen keinem Einzelnen als ſein Eigenthum zugewieſen werden können, ſondern wol dem gebildeten Griechenleben überhaupt gehören. Die allen Griechen gemeinſchaftliche Aufgabe der Ethik, deren Idee ein Jeder vorausſetzt, iſt nemlich, erſtens, zu beſtimmen, was das höchſte Gut ſey; dann, welches das Verhältniß der Tugend zu dieſem; ferner die Lehre von den vier Cardinaltugenden; endlich zu zeigen, wie die Tugend glücklich mache, und zwar beſonders durch das Ideal der Freundſchaft.

So ſteht es bey Sokrates und den Seinigen, eben wie bey Epikur. **)

---

*) Metaph. l. 13. c. 4.

**) Diog. Laert. X. Epikur ſagt zwar 124. Πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει, aber auch 128. — Πᾶσαν αἵρεσιν καὶ φυγὴν ἐπαναγαγεῖν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν. Ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστι τέλος. Und 130. — Τὴν αὐτάρκειαν δὲ ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν. 14.

Schon die Lehre des Sokrates, wie ſie im Xenophons Memorabilien dargeſtellt iſt, zeigt uns den Inhalt dieſer griechiſchen Tugendlehre mit einer Vollſtändigkeit, wie ſie erſt die ſpäteren Stoiker nachher wieder erreichen. Man faſſe ſie in folgender Ueberſicht.

Den Anfang macht εὐσέβεια und ſchlichter Glaube an Vorſehung. (I. 1, 3. 4, IV. 3.) Die Lehre von der Schönheit der Seele zeigt ihre Grundgedanken III. 9. nemlich: εὐπραξία und nicht εὐτυχία iſt das κράτιστον ἐπιτήδευμα ἀνδρός, und — τά τε γὰρ δίκαια καὶ πάντα ὅσα ἀρετῇ πράττεται καλά τε καὶ ἀγαθὰ εἰσίν.

Ferner von der ἐγκράτεια I. 5, 6. II. 1. III. 5.

Und dann die Lehre von den vier Cardinaltugenden III. 9. IV. 3 und 4.

Endlich die Lehre von der Freundſchaft im zweyten Buch.

So ſind die Hauptgedanken ſchon ganz dieſelben, wie beym Ariſtoteles.

Was nun hier dem Xenophon eigen ſey, wird im Allgemeinen leicht vermuthet werden können, nemlich

---

Καὶ ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς ἀντὶ τοῦ Χαίρειν, Εὖ πράττειν· καὶ Σπουδαίως ζῆν ἄριστον. 131. Ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς — λέγομεν, ὥς τινες ἀγνοοῦντες — νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα, μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχὴν συνείροντες. — 132. Τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν ἡ Φρόνησις. — Ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί. Διδάσκουσαι ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ Φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως. Endlich 148. Ὧν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς Φιλίας κτῆσις.

das wol, was der ſchlichten Lehre die unbedeutſame Trockenheit gibt, nemlich dies, daß alle Tugend auf ihren Nutzen hin beurtheilt wird nach den διοϱισμοὶ. IV. 6. — Τὸ ἄϱα ὠφέλιμον ἀγαθόν ἐστιν, ὅτῳ ἂν ὠφέλιμον ᾖ· — τὸ χϱήσιμον ἄϱα καλόν ἐστι, πϱὸς ὃ ἂν ᾖ χϱήσιμον.

Merkwürdig finde ich nun, daß hier, wie überall, der wiſſenſchaftliche Unterſchied der vier Tugenden, ἀνδϱία, σωφϱοσύνη, δικαιοσύνη und σοφία vorkommt, nebſt der fünften εὐσέβεια, deſſen Eintheilung und Nothwendigkeit doch von niemand gerechtfertigt, ſondern immer nur als gegeben aufgenommen wird.

Dem Sokrates eigen kann dieſe Unterſcheidung unmöglich ſeyn, indem ſie von ihm eher polemiſch behandelt wird, und er alle Tugend auf σοφίαν zurückführt. Xenophon ſagt nemlich: *)

Σοφίαν δὲ καὶ σωφϱοσύνην οὐ διώϱιζεν, ἀλλὰ τὸν τὰ μὲν καλά τε καὶ ἀγαθὰ γιγνώσκοντα χϱῆσθαι αὐτοῖς — σοφόν τε καὶ σώφϱονα ἔκϱινε. — Ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀϱετὴν σοφίαν εἶναι. Dieſe Einheit der Tugend und daß ſie eigentlich in der σοφία beſtehe, läßt dann auch Platon den Sokrates im Protagoras genauer ausführen, aber mit einer an ſich ſo ſchwachen Dialektik, daß ſich nicht beſtimmen läßt, wie weit die ganze Rede nur ironiſch gemeint ſey.

So werden wir mit einigen der wichtigſten und am meiſten wiſſenſchaftlichen Unterſcheidungen auf die

*) Memor. Socr. III, 9, 4.

Ausbildung dieſer Begriffe vor Sokrates zurückge⸗wieſen.

Dafür ſcheint die Stelle beym Ariſtoteles ſehr in⸗tereſſant: *)

Πρῶτος μὲν οὖν ἐνεχείρησε Πυθαγόρας περὶ ἀρετῆς εἰπεῖν· οὐκ ὀρθῶς δέ. Τὰς γὰρ ἀρετὰς εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνάγων, οὐκ οἰκείαν τῶν ἀρετῶν τὴν θεωρίαν ἐποιήσατο. Οὐ γάρ ἐστιν ἡ δικαιοσύνη ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος.

Μετὰ τοῦτον Σωκράτης ἐπιγενόμενος βέλτιον καὶ ἐπὶ πλεῖον εἶπεν ὑπὲρ τούτων· οὐκ ὀρθῶς δὲ οὐδ' οὗτος. Τὰς γὰρ ἀρετὰς ἐπιστήμας ἐποίει· τοῦτο δ' ἐστὶν εἶναι ἀδύνατον. Αἱ γὰρ ἐπιστῆμαι πᾶσαι μετὰ λόγου· λόγος δὲ ἐν τῷ διανοητικῷ τῆς ψυχῆς γίνεται μόνῳ. Γίνονται οὖν αἱ ἀρεταὶ πᾶσαι κατ' αὐτὸν ἐν τῷ λογιστικῷ τῆς ψυχῆς μορίῳ. Συμβαίνει οὖν αὐτῷ ἐπιστήμας ποιοῦντι τὰς ἀρετὰς ἀναιρεῖν τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς. Τοῦτο δὲ ποιῶν, ἀναιρεῖ καὶ πάθος καὶ ἦθος. Διὸ οὐκ ὀρθῶς ἥψατο ταύτῃ τῶν ἀρετῶν. Μετὰ ταῦτα δὲ Πλάτων διείλετο τὴν ψυχὴν εἴς τε τὸ λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον· ὀρθῶς. Καὶ ἀπέδωκεν ἑκάστου ἀρετὰς προσηκούσας. Μέχρι μὲν οὖν τούτου καλῶς. Μετὰ μέντοι τοῦτο οὐκ ἔτι ὀρθῶς. Τὴν γὰρ ἀρετὴν κατέμιξεν εἰς τὴν

*) Ἠθ. μεγ. I. 1. welche Stelle wohl gewiß von Ariſtoteles ſelbſt iſt, bey der Bedeutſamkeit ihrer Unterſcheidungen, bey der Uebereinſtimmung mit ſo vielen andern Stellen, magn. Mor. I. 35., Eth. Nic. l. 6. c. ult. Eth. Eud. I. 5. Metaph. 13. 4. und bey der Uebereinſtimmung dieſes Anfangs der Lehre mit dem der φυσ. ἀκρ. und der μεταφυσ.

πραγματείαν τὴν ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ· οὐ δὴ ὀρθῶς· οὐ γὰρ οἰκεῖον.

Ich verbinde damit noch folgende Stelle: *) Διὸ τὴν ἀρετὴν ἔφη (nemlich Sokrates) λόγον εἶναι· οὐκ ὀρθῶς. Ἀλλ' οἱ νῦν βέλτιον. Τὸ γὰρ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν τὰ καλὰ τοῦτό φασιν εἶναι ἀρετήν· ὀρθῶς μὲν οὐδ' οὕτω. Πράξῃ μὲν γὰρ ἄν τις τὰ δίκαια προαιρέσει μὲν οὐδεμιᾷ, οὐδὲ γνώσει τῶν καλῶν, ἀλλ' ὁρμῇ τινι ἀλόγῳ· ὀρθῶς δὲ ταῦτα καὶ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. Λέγω δέ, ὡς ἂν ὁ λόγος ὁ ὀρθὸς κελεύσειεν ἄν, οὕτως ἔπραξεν. Ἀλλ' ὅμως ἡ τοιαύτη πρᾶξις οὐκ ἔχει τὸ ἐπαινετόν. Ἀλλὰ βέλτιον, ὡς ἡμεῖς ἀφορίζομεν τὸ μετὰ λόγου εἶναι τὴν ὁρμὴν πρὸς τὸ καλόν. Τὸ γὰρ τοιοῦτον καὶ ἀρετὴ καὶ ἐπαινετόν.

Was hier von Pythagoras behauptet wird, werden wir, wie Krug **) bemerkt, nur von der wiſſenſchaftlichen Behandlung der Tugendlehre zu verſtehen haben, und daß Pythagoras in dieſer nur durch ſeine Zahlentheorien etwas verſucht habe, wird eben mit andern Zeugniſſen aus dem Alterthum nicht im Widerſpruch gefunden werden. Denn was Diogenes von Laertes vom Pythagoras hierin aufbehalten, hat keine wiſſenſchaftliche Geſtalt, oder gehört der arithmetiſchen Theorie. ***) Was aber Jamblichus und Sto-

*) Ἠθ. μεγ. I. 35.

**) Geſchichte der Philoſophie alter Zeit. S. 99.

***) Z. B. VIII. 33. Τὴν δὲ ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι — φιλίαν τε εἶναι ἐναρμόνιον ἰσότητα.

bäus erzählen, betrifft zwar die Hauptideen, Selbſtbeherrſchung und Gottähnlichkeit, vielleicht aber auch dieſe nur auf eine populäre Weiſe. Beſtimmter ſind die Angaben des Stobäus von einigen pſychologiſchen Lehren der Pythagoräer, beſonders die Angabe, *) daß Areſas von Kroton drey μοῖϱαι τῆς ψυχῆς, — νοῦς, θύμωσις, ἐπιθυμία, alſo ſchon grade wie Platon angegeben habe — mit dem von Ariſtoteles Geſagten im Widerſpruch; aber das Zeitalter des Areſas iſt uns ganz unbekannt.

Am klarſten belehrend und ganz übereinſtimmend mit dem eben von Xenophon Angeführten iſt das Urtheil über Sokrates.

Sokrates beſtimmte einen großen Theil der ethiſchen Begriffe, beging aber dabey den Fehler, alle Tugend auf σοφίαν, auf Einſicht alſo und Erkenntniß zurückzuführen. Es genügt aber nicht, zu wiſſen, was recht ſey, ſondern wir ſollen ſelbſt gerecht werden. **) Daher wird der Unterſchied der Sittentugenden von den Verſtandestugenden nothwendig; die φϱόνησις muß, nach der letzten feinen Bemerkung, τὸ μετὰ λόγου, die Vernünftigkeit zum Beſtimmungsgrund des Entſchluſſes machen, (nach Kant: nicht die pflichtmäßige, ſondern die Handlung aus Pflicht hat den Werth) und ſo Sitte, Gewohnheit und Gemüthsbewegung beherrſchen.

*) Ecl. phys. p. 846. fr. 23. ed. Heeren.

**) Eth. Nic. l. 6. c. ult.

Ariſtoteles gibt an, daß er dieſe Erhebung des λόγος über ἦθος und πάθος von Platon gelernt habe, allein ſchwerer zu verſtehen iſt, wie der nachher dem Platon gemachte Vorwurf, der ſo oft wiederkehrt, daß dieſer nemlich fälſchlich die Tugenden aus der Idee des Guten zu beſtimmen ſuche, in der Tugendlehre den Platon trifft. Ich kann wenigſtens von dem, was hier und beſonders Eth. Nic. l. 1. c. 4. geſagt iſt, auf die Tugendlehre in Platons πολιτεία keine Anwendung machen. Das iſt zwar leicht klar, daß von dem Platon τὸ εἶδος τοῦ ἀγαθοῦ das ἄριστον genannt werden könnte, dem Ariſtoteles aber nicht, und daß Ariſtoteles in ſeiner Lehre von der εὐδαιμονία dies erwähnen mußte, aber auf die Entwicklung der Platoniſchen Tugendlehre ſcheint mir dies keinen Einfluß zu haben.

Was insbeſondre die Lehre von den Cardinaltugenden betrifft, ſo läßt ſich aus Platons Protagoras ſchließen, daß gleichſam die Spaltung der Tugend in die fünf Geſtalten, ὁσιότης, ἀνδρία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, σοφία, beſonders von den Sophiſten und namentlich vom Protagoras müſſe ausgebildet worden ſeyn, indem hier dieſe Unterſcheidungen als dem Protagoras gehörend aufgeführt werden, im Grunde nur, um die Ironie des Sokrates dagegen zu wenden. Es ſcheint dem Platon im Streit gegen die Sophiſten eben ſo wichtig, als es ihm im Gorgias und im erſten Buch der πολιτεία iſt, den Werth der Gerechtigkeit als des in ſich Guten und nicht nur Vortheilhaften zu zeigen, auch geweſen zu ſeyn, dieſe Einheit der Tugend in der Tugend der Weisheit mit Sokrates nachzuweiſen, indem

er dieſen Streit dem Protagoras, Charmides und Laches widmete.

2.

Nach Sokrates zeigt ſich uns bey den Griechen die Entwicklung einzelner und ſtreitender, mehr ſyſtematiſcher Schulanſichten. Für dieſe läßt ſich gleichſam a priori eine leichte Ueberſicht geben. Wir finden nemlich vier Formen ethiſcher Syſteme nach folgender Eintheilung.

Erſtens das Princip des Guten wird entweder (κατ' αἴσθησιν) aus der Empfindung in der ἡδονὴ, oder denkend (κατὰ διάνοιαν) in der ἀρετὴ und für πρᾶξιν feſtgeſetzt. Ferner, der Philoſoph aber, welcher das Syſtem bildet, iſt entweder ein Theoretiker, ſeine Philoſophie iſt eigentlich für βίον θεωρητικὸν entworfen und die praktiſche Philoſophie iſt ihm Nebenſache, oder umgekehrt, ſie macht βίον πολιτικὸν und ſomit die praktiſche Philoſophie zur Hauptſache. Die Theoretiker werden hier Syſteme der Seelenruhe ausbilden, mit Demokritos *) das γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς διάγειν τῆς ψυχῆς zum Ideal erheben; den andern hingegen gehören Syſteme τῆς κινήσεως καὶ πράξεως.

Daher folgende vier Syſteme:

A. Syſteme des Genuſſes. Wir ſtreben nach Genuß und handeln wie es nützlich iſt, um recht viel und ſicher zu genießen.

1) ἡδονὴ ἐν κινήσει.

2) ἡδονὴ καταστηματικὴ, ἀταραξία.

---

*) Diog. von Laertes IX. 45.

B. Syſteme καλοκἀγαθίας. Das Geiſtesleben trägt ſeinen Werth in ſich ſelbſt.

3) ἀρετὴ ἐν κινήσει, die εὐδαιμονία des Ariſtoteles.

4) ἀρετὴ καταστηματικὴ, ἀπαθία.

Im Gegenſatz gegen Epikurs ἡδονὴ καταστηματικὴ nennt Diogenes v. Laertes *) ausſchließlich τὴν ἡδονὴν ἐν κινήσει als das Princip des Ariſtippos und ſeiner Kyrenaiſchen Schule. Dieſes Syſtem ſteht den niedrigen Anſichten τοῦ βίου ἀπολαυστικοῦ am nächſten; es läßt ſich zwar auch aus dem Kathartikon: Genieße mit Mäßigung, edel ausbilden, wird aber leicht ausarten und nur der Weichlichkeit feiner Weltleute ſchmeicheln.

Ernſter und edler iſt das Syſtem der Seelenruhe und Schmerzloſigkeit, ἀταραξίας καὶ ἀπονίας. Es bildete ſich natürlich als das Syſtem ernſter an die Erfahrung gewieſener Naturphiloſophen und als das Syſtem der dem Verſtande mistrauenden Skeptiker. So iſt es das Syſtem des Demokritos **) und nach ihm das des Epikur geworden, und eben dahin oder wenigſtens zwiſchen dieſes Syſtem und das praktiſche der Apathie gehören die Anſichten des Pyrrhon, Timon und Sextos.

Jetzt iſt uns der Fehler in allen dieſen den ſinnlichen Anfang unſers Lebens zum Princip erhebenden

*) X. 136. II. 87.

**) Τέλος δὲ εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ — ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου, ἢ δεισιδαιμονίας, ἢ ἄλλου τινὸς πάθους. Diog. L. X. 45.

Lehren leicht erkennbar. Höher ſteht dagegen jede praktiſche Ethik der reinen Tugend, dieſe eigentlich Sokratiſche Lehre.

In dieſer finden wir dieſelbe Unterſcheidung wie bey den vorigen wieder.

Antiſthenes nemlich und ſeine Kyniker ergriffen aus der Lehre des Sokrates beſonders den negativen Theil, die Lehre von der ἐγκρατεία und der Freyheit des Bedürfnißloſen. Zenon von Kittium aber folgte vorzüglich dieſen bey der Ausbildung ſeiner reinen Tugendlehre und mußte ſo beſonders zum Ideal der praktiſchen Ruhe, der ἀπάθεια als Leidenſchaftloſigkeit des Weiſen, geführt werden, welches Ideal dann nach Seneca *) Stilpon der Megariker am ſtrengſten ausgebildet haben ſoll.

---

*) Ep. 9. Krug Geſch. d. Phil. alter Zeit. S. 177. bemerkt, daß ſchon Lipſius (manud. ad phil. stoic. III, 7.) hier eine Verwechſelung des Stilpon mit dem Pyrrhon vermuthet habe. Folgen wir aber der Conſequenz des Megariſchen Syſtems, ſo hätten wir hier gleichſam das ſtrengſte Syſtem der praktiſchen Apathie voraus zu vermuthen. Euklides von Megara ſagt nemlich: Ἓν τὸ ἀγαθὸν πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεὸν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά. Τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων. — (Diog. L. II. 106.) Dies iſt offenbar Uebertragung des Eleatiſchen ἓν τὸ πᾶν, auf die Ethik, wie oft bemerkt worden. In dieſer Uebertragung der Lehre vom unveränderlichen Einen, welches allein iſt, auf das Gute, konnte wol kein Ideal conſequenter ausgebildet werden, als das der leidenſchaftloſen Seelenſtärke.

Platon dagegen ſonderte in der εὐπραξία des Sokrates das Nützliche von dem an ſich Guten *) und brachte ſo das Licht ſeiner ſchönen Lehre, deren ſchulmäßigſte Ausbildung die des Ariſtoteles ſeyn möchte.

So ſind die drey ſchönſten Darſtellungen der Ethik bey den Griechen die des Platon, des Ariſtoteles und der Stoiker. Von dieſen dreyen will ich nun hier behaupten, daß ſie nach unſrer Bedeutung des Wortes dem Princip nach, das heißt, in dem Grundgedanken, aus dem ſich bey ihnen die Wiſſenſchaft entfaltet, alle drey mit einander übereinſtimmen. Es iſt nemlich das ihnen gemeinſame Princip: daß Beherrſchung der untern Begierden und untern Thatkraft durch den Verſtand erreicht werden ſolle.

Ich habe oben ſchon behauptet, daß die Griechen die Lehre vom Charakter bis zur klaren Anſicht der ver-

---

*) Beſonders Πολιτεία l. 1. und l. 2. im Anfang. — Λέγε γάρ μοι, ἆρά σοι δοκεῖ τοιόνδέ τι εἶναι ἀγαθὸν, ὃ δεξαίμεθ' ἂν ἔχειν, οὐ τῶν ἀποβαινόντων ἐφιέμενοι, ἀλλ' αὐτὸ αὑτοῦ ἕνεκα ἀσπαζόμενοι; — τι δέ; ὃ αὐτὸ τε αὑτοῦ χάριν ἀγαπῶμεν, καὶ τῶν ἀπ' αὐτοῦ γινομένων; — τρίτον δὲ ὁρᾷς τι εἶδος ἀγαθοῦ, ἐν ᾧ τὸ γυμνάζεσθαι. — ταῦτα γὰρ ἐπίπονα φαῖμεν ἂν, ὠφελεῖν δὲ ἡμᾶς. Καὶ αὐτὰ μὲν ἑαυτῶν ἕνεκα οὐκ ἂν δεξαίμεθα ἔχειν. — Ἐν ποίῳ τούτων τὴν δικαιοσύνην τίθης; Ἐγὼ μὲν οἶμαι (ἦν δ' ἐγὼ) ἐν τῷ καλλίστῳ· ὃ καὶ δι' αὐτὸ καὶ διὰ τὰ γιγνόμενα ἀπ' αὐτοῦ ἀγαπητέον τῷ μέλλοντι μακαρίῳ ἔσεσθαι. (Ed. Laem. p. 421. D,)

Ἐπειδὴ οὖν ὡμολόγησας τῶν μεγίστων ἀγαθῶν εἶναι δικαιοσύνην, ἃ τῶν τε ἀποβαινόντων ἀπ' αὐτῶν ἕνεκα ἄξια κεκτῆσθαι, πολὺ δὲ μᾶλλον αὐτὰ αὑτῶν.

Und dann aus dem Eutyphron: τὸ μὲν ὅσιον διὰ τοῦτο φιλεῖται, ὅτι ὅσιόν ἐστιν· ἀλλ' οὐ, διότι φιλεῖται, ὅσιόν ἐστι.

ſtändigen Selbſtbeherrſchung ſchön ausgebildet, ſich aber damit nie über das logiſche Princip in der Tugendlehre erhoben haben; daß wir dagegen die wahren Grundgedanken der Gerechtigkeit und Liebe erſt mit der ſpeculativen Wendung des Gedankens in der chriſtlichen Lehre an die Spitze geſtellt und auf eine gemeinfaßliche Weiſe anerkannt finden.

Um nun hierüber deutlicher zu werden, müſſen wir folgendes voraus bemerken.

Wenn von einem Princip der Ethik die Rede iſt, müſſen wir erſtlich das höhere metaphyſiſche Princip derſelben wol von dem einheimiſchen in ihr unterſcheiden. Ethik iſt die Lehre von der Lebensweisheit des Menſchen; *) deren Frage nun aber iſt offenbar eine tief untergeordnete unter die nach dem Urſprung aller Dinge überhaupt oder nach dem Zweck der Welt. Die Verbindung unſrer ſittlichen Ueberzeugungen mit den Grundgedanken von dem Weſen und der Einheit in den Dingen, oder mit den Grundgedanken der Glaubenslehre, wird alſo immer für die Ethik ein ſolches metaphyſiſches Princip vorausſetzen,

*) So gibt Ariſtoteles Eth. Nic. l. 10. c. 10. die ganze ἐπίσκεψις περὶ πολιτείας der Φιλοσοφία περὶ τὰ ἀνθρώπινα, welche er als ἐπιστήμη πολιτικὴ (l. 6. c. 7.) der σοφία entgegenſetzt und für letztere ſagt: διὸ Ἀναξαγόραν καὶ Θαλῆν καὶ τοὺς τοιούτους σοφοὺς μὲν φρονίμους δ' οὔ φασιν εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέρονθ' αὑτοῖς, καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστα καὶ χαλεπὰ, καὶ δαιμόνια εἰδέναι αὐτούς φασιν· ἄχρηστα δ' ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν.

welche aber für ihre eigne Entwicklung nicht das Wichtigſte und Entſcheidende ſeyn ſoll.

Hier ſagen wir nun: das Gute, wie es der Menſch begreift, iſt beſchränkt, gehört der Erſcheinungswelt, iſt uns aber als Geiſtesſchönheit die Erſcheinung ewiger Wahrheit. Wir denken dem gemäß für den Glauben die Idee eines unbeſchränkten Gutes — des Heiligen in Gott, welches keine Wiſſenſchaft erreichen kann. Eben ſo urtheilt auch Platon im ſechsten Buch der Politik.

Ueberhaupt iſt die Entwicklung der inductoriſchen Ethik der Griechen durch die Schwierigkeiten dieſes metaphyſiſchen Princips wenig geſtört worden; erſt bey ſpekulativer Methode ſind dadurch die Syſteme myſtiſch geworden.

Das einheimiſche Princip der Ethik ſoll angeben, was für den Menſchen das Gute und die Tugend ſey. Dieſes kann man nun pſychologiſch durch eine Theorie unſers Begehrens und Wollens oder gleich philoſophiſch durch Geſetze des Guten zu beſtimmen ſuchen. Wenigſtens mittelbar wird aber alles hier auf die richtige pſychologiſche Erkenntniß unſers willkührlichen Handelns ankommen.

Hier möchte nun die richtige Anſicht ſeyn: *) die verſtändige Selbſtbeherrſchung ſoll in uns die Meiſterſchaft über Sinn und Gewohnheit erhalten; dieſer verſtändigen Selbſtbeherrſchung werden dann aber als die rechten Zwecke unſrer Handlungen aus der Idee

*) Vergl. mein Handb. d. pr. Phil. B. I. zunächſt §. 12.

der Menſchenwürde Gerechtigkeit und Liebe vorgeſchrieben.

Hier liegen alſo zwey Forderungen neben einander:

1) Sinn und Gewohnheit ſollen durch den Verſtand beherrſcht werden.

2) Der herrſchende Verſtand ſoll die Würde des Menſchen als ſeinen Zweck anerkennen.

Das Erſte iſt die Aufgabe der Klugheit, das Andere die der Weisheit.

Bey den erſten Verſuchen zur wiſſenſchaftlichen Ausbildung unſrer Lehre fällt nun das erſte Verhältniß leichter ins Auge als das zweyte, wiewol in dem zweyten, in der Idee der Menſchenwürde, eigentlich erſt das wahre philoſophiſche Princip der Lehre enthalten iſt.

Daher kommt es, daß in der Wiſſenſchaft zuerſt ſich Principien geltend machen, welche pſychologiſch nur die Herrſchaft des Verſtandes, des λόγος, über das Unverſtändige, das ἄλογον der Seele fordern; oder welche philoſophiſch nur die Form der Verſtändigkeit unſrer Handlungen allein beachten und vorſchreiben, ohne die Leerheit dieſer Vorſchrift gewahr zu werden.

Damit können wir einen Vorwurf ausſprechen, welcher der Schulform nach faſt alle nur irgend rational werdende einheimiſche Principien der Ethik trifft. Dieſer Vorwurf trifft gleichmäßig die σωφροσύνη und δικαιοσύνη des Platon, die μεσότης des Ariſtoteles, das ὁμολογουμένως ζῆν der Stoiker, — aber auch das Princip des Adam Smith, welches ſich ausſprechen läßt: Handle ſo, daß jeder Menſch mit deiner Han-

delweiſe ſympathiſire; oder des Wolffs Vollkommenheit; oder endlich Kants kategoriſchen Imperativ: Handle wie du wollen kannſt, daß die Maxime deines Wollens als allgemeines Geſetz gelte.

Bey allen dieſen Principien muß man nemlich für die Anwendung noch weiter fragen (und darauf gibt die Wiſſenſchaft dort keine Antwort): worin beſteht denn das rechte Mittel für den Ariſtoteles? welche Geſinnungen machen dem Menſchen möglich, in Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt zu bleiben? welche ſind es, mit denen andere ſympathiſiren? welche laſſen vollkommen werden? Und endlich Kant gibt ſelbſt an, daß die Urtheilskraft ſich der Naturgeſetze als eines Typus bedienen müſſe, um den kategoriſchen Imperativ anwendbar zu machen.

So ſehen wir der Formel für das Princip gemäß faſt in allen Syſtemen denſelben Fehler der Leerheit der verſtändigen Form unſrer Handlungen wiederkehren. Geben wir aber auf den inductoriſch gewonnenen Gehalt der ganzen Lehre Achtung, ſo finden wir ein weſentlich verſchiedenes Verhältniß der alten und der chriſtlichen Lehre. Ich habe *) zu zeigen geſucht, daß dieſe Form der Herrſchaft des Verſtandes in unſerm Geiſte das Princip für die Lehre vom Charakter, d. h. für die Lehre von den Cardinaltugenden werde, während die Ideen der Gerechtigkeit und Freundſchaft das Princip der Lehre von den Tugendpflichten ſind.

*) Durch die Darſtellung in meinem Handbuch der praktiſchen Philoſophie.

Daher iſt die geſunde Seite der inductoriſchen griechiſchen Ethik die Lehre von der ἀνδρία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη und σοφία, die Ideen der perſönlichen Würde hingegen erhalten keine wiſſenſchaftliche Kraft. In dem Einſeitigen unter den chriſtlichen Anſichten hat hingegen die Lehre vom Charakter durch Aberglauben und Misdeutung der religiöſen Demuth gelitten, hingegen das Princip der perſönlichen Würde iſt in Gerechtigkeit und Liebe anerkannt.

Man vergleiche bey den Neuern die engliſchen Syſteme des Wohlwollens, oder auch unſre der Vollkommenheit, der allgemeinen Glückſeligkeit, endlich des kategoriſchen Imperativs, ſo wird man mit oder wider die Conſequenz einer zu Grunde gelegten Formel für das Princip doch immer eine chriſtliche Moral der Gerechtigkeit und allgemeinen Menſchenliebe beabſichtigt, und dem gemäß die Tugendpflichten ausgeſprochen finden.

Hingegen in der griechiſchen Ethik bleibt die Aufmerkſamkeit einzig darauf geheftet, daß dem Verſtande die Herrſchaft gebühre, ohne daß die Wiſſenſchaft den Gehalt des Gedankens in ihrer Gewalt hätte, was denn nun eigentlich dem Verſtande als Zweck aufgegeben ſey. Dieſen Gehalt finden ſie immer wieder im untern Gedankenlauf in Sinn und Gewohnheit.

So zeigt es bey Ariſtoteles das ganze Verhältniß der Verſtandstugend zur Sittentugend. Er ſagt: *) ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατά τε τὴν φρόνησιν καὶ

---

*) Eth. Nic. l. 6. c. ult.

τὴν ἠθικὴν ἀρετήν. Ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ (nemlich ἠθικὴ) τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθὸν· ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον. Alſo die Sittentugend beſtimmt den Zweck; φρόνησις, was dieſem entſpreche. Dem ungeachtet iſt hier φρόνησις die höhere ἀρετὴ διανοητικὴ, ſie iſt die Klugheit, nur in edler Bedeutung *) und wird ſo der δεινότης (Geſchicklichkeit) untergeordnet, indem δεινότης entweder edle Klugheit oder πανουργία, Pfiffigkeit, ſeyn könne.

Eben ſo bey den Stoikern. Die Tugend wird hier als ein Weſen ganz anderer Art hoch über die prima naturae und die dieſen gehörenden, für ſich unbedeutenden καθήκοντα (Schicklichkeiten) erhoben, indem ſie allein dem λογικὸν als dem ἡγεμονικὸν der Seele gehört. Wenn nun aber für die Tugend, als das einzige Gute, ein Gehalt der Vorſchriften gefordert wird, ſo kommen wir wieder auf jene prima naturae zurück. Das ὁμολογουμένως ζῆν verwandelt ſich in ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, **) und das naturalem legem divinam esse ***) erhält ſo ſeine eigene Bedeutung.

Doch ich trete den einzelnen Lehren näher und will für jede dieſes Princip der verſtändigen Selbſtbeherrſchung nachzuweiſen ſuchen.

---

*) Φανερὸν, ὅτι ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι, μὴ ὄντα ἀγαθόν.

**) Diog. L. VII. 87.

***) Senec. de benef. IV. 7. Cic. de nat. D. I. 14.

3) Platon.

Ariſtoteles behauptet öfter in der Metaphyſik, *) daß Sokrates zuerſt Difinitionen des Allgemeinen (διορισμοὺς καθόλου) gegeben, dieſes Allgemeine aber nicht als etwas für ſich Beſtehendes vorausgeſetzt habe. Platon hingegen habe τὰ εἴδη als ἰδέας abgeſondert geſetzt (ἐχώρισαν,) nemlich als ἑτέρας Φύσεις παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας. Dazu habe ihn nemlich Herakleitos geführt. Συνέβη δ' ἡ περὶ τῶν εἰδῶν δόξα τοῖς εἰποῦσι, διὰ τὸ πεισθῆναι περὶ τῆς ἀληθείας τοῖς Ἡρακλειτείοις λόγοις, ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων. Ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ Φρόνησις, ἑτέρας δεῖν τινὰς Φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας. Οὐ γὰρ εἶναι ἐπιστήμην τῶν ῥεόντων.

Wir werden nun den Urſprung der Platoniſchen Ideenlehre nicht einzig auf die Herakleitiſche Lehre beziehen, ſondern ſehen ſchon ganz einfach etwa aus der Darſtellung im Phädon, wie ſie ſich ſo leicht aus allen Eleatiſchen Lehren entwickelt, beſonders aus denen des Parmenides, welcher τὰ αἰσθητὰ nur Φαινόμενα nennt und ihnen die Weſenheit abſtreitet, welche allein dem νοητὸν, dem einen und unveränderlichen Gegenſtand τοῦ λόγου, zukomme.

Aus der angezogenen Stelle des Ariſtoteles ergibt ſich aber wol, daß Platon zuerſt eben jene Sokratiſchen Definitionen allgemeiner Begriffe als Vorſtellungen des Verſtandes anerkannte und ſie als οὐσίας ἕνας δες, denen das ὄντως εἶναι zukomme, vorausſetzte.

---

*) Z. B. l. 13. c. 4.

An derſelben Stelle ſagt nun Ariſtoteles, daß Sokrates zuerſt die Inductionen (ἐπακτικοὺς λόγους) in die Philoſophie einführte. Indem ihm Platon darin weiter folgte, mußte er durch ſeine Ideenlehre die ſchönſte metaphyſiſche Grundlage der Ethik erhalten, welche bey den Griechen vorkommt.

Dem Platon ergab ſich nemlich die klarſte Unterſcheidung des wahren Weſens der Dinge von der ſinnlichen Erſcheinung; der αἴσθησις gehört nur die Erſcheinung, den ἰδέαι die höhere göttliche Wahrheit. Er hat ſeinen beſondern Ort für das nur denkbare ewig Wahre und den andern für das Sinnliche. *) Und da er dieſen Unterſchied immer nur inductoriſch anwendete, ſo verdarb die Inconſequenz, welche die logiſche Form (τῶν διοϱισμῶν καθόλου, oder τὰ εἴδη) der οὐσία ψυχικῆ gleich ſtellte, ſeine Rede nicht.

Ja was andere griechiſche Syſteme am meiſten verwirrte, der koſmophyſiſche Traum, ſtört ebenfalls den Platon wenig oder gar nicht, indem alle körperlichen Darſtellungen des Ueberſinnlichen, ſelbſt die Naturphantaſien im Timäos, ähnlich der abentheuerlichen Erzählung am Ende des Phädon, dem Mythos von der Spindel der Anagke und den Moiren zum Schluß der Politik und dem Wandel der Götter auf dem Rande

*) De rep. l. 6. Ed. Laem. p. 479. C. Νόησον τοίνυν ὥςπερ λέγομεν, δύο αυτὼ εἶναι, καὶ βασιλεύειν, τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου, τὸ δ' αὖ ὁρατοῦ· (ἵνα μὴ οὐρανοῦ εἰπὼν, δόξω σοὶ σοφίζεσθαι περὶ τὸ ὄνομα. Ἀλλ' οὖν ἔχεις ταῦτα διττὰ εἴδη, ὁρατὸν νοητόν; ἔχω.

des Himmels im Phädros ſich von ſelbſt als Bilder darſtellen. *)

Indem dagegen Ariſtoteles die dialektiſche Unzulänglichkeit der Ideenlehre erkannte, verlor er dieſen Ort des Ueberſinnlichen und wurde in ſeiner Ontologie im Grunde wieder auf die Kosmophyſik des Anaxagoras zurückgeworfen, **) welcher Mangel in den nominaliſti-

*) Phaedr. p. 345. B. Laem. Αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλούμεναι, ἡνίκα ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ. Ἱστάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἡ περιφορά· αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ. Τὸν δὲ ὑπουράνιον τόπον οὔτέ τις ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητὴς, οὔτε ποθ' ὑμνήσει κατ' ἀξίαν. Ἔχει δὲ ὧδε. Τολμητέον γὰρ οὖν τόγε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα. Ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατῇ νῷ χρῆται· περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος τοῦτον ἔχει τὸν τόπον. Ἅτ' οὖν θεοῦ διάνοια νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ στρεφομένη, καὶ ἁπάσης ψυχῆς, ὅσην ἂν μέλλῃ τὸ προςῆκον δέξεσθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὂν, ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τἀληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύκλῳ ἡ περιφορὰ εἰς ταὐτὸν περιενέγκῃ. Ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνη, καθορᾷ δὲ σωφροσύνη, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμη, οὐχ ᾗ γένεσις πρόςεστιν· οὐδ' ἥ ἐστί που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα, ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν· ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν, καὶ τἄλλα ὡσαύτως τὰ ὄντως ὄντα θεασαμένη καὶ ἑστιαθεῖσα, δῦσα πάλιν εἰς τὸ εἴσω τοῦ οὐρανοῦ, οἴκαδε ἦλθεν.

**) Ariſtoteles bleibt immer bey Zergliederungen des in der Erfahrung Vorkommenden, und daher ſchließen ſich ſeine Begriffe von Seele und Gottheit immer ſo nahe an die Körperwelt an, daß er ſie nicht leicht unabhängig vom Körperlichen beſprechen kann. So ſtellt er die Gottheit beſtimmter nur als αἴτιον πρῶ-

ſchen Schulen ſtehen geblieben iſt bis auf Kants trans-cendentalen Idealismus und Kants Erneuerung des Unterſchiedes zwiſchen Phänomenen und Noumenen als Dingen an ſich.

So kommt es, daß Platon in ſeiner Lehre vom Guten ſehr leicht auf das Göttliche und für den Menſchen auf die ὁμοίωσις τῷ Θεῷ hinweiſen und damit das Gemählde ergänzen kann, während Ariſtoteles nur dürftige Andeutungen deſſen hat.

Aus dieſer Platoniſchen Idee vom Urguten, vom göttlich Guten und Wahren hat nun die ſpätere dogmatiſche Philoſophie der Platoniker manches myſtiſche Syſtem erzeugt, indem ſie Platons Inductionen nach ſpekulativer Methode umſtellt. Dagegen behaupte ich, daß in Platons Lehre ſelbſt dieſe Uridee des Guten, dieſe ὁμοίωσις τῷ Θεῷ nirgends als das wiſſenſchaft-

---

τον ἕν, ἀκίνητον, ἀσώματον καὶ ἀΐδιον πάσης κινήσεως τοῦ οὐρανοῦ *) vor, ähnlich dem, wie er die ψυχὴ erklärt: **) Λέγομεν δὴ ἕν τι γένος τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν. Ταύτης δὲ τὸ μὲν ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὑτὸ μὲν οὐκ ἔστι τόδε τι· ἕτερον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι· καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων. Ἔστι δὲ ἡ μὲν ὕλη δύναμις· τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια. Ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει — Οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος, ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς, εἰ μεριστὴ πέφυκεν.

So iſt das Geiſtige zwar οὐσία, dabey aber doch nur εἶδος an einem andern, dem Körperlichen. ***)

*) Vater Vindiciae Theol. Arist. p. 18. et sequ. Arist. de Coelo l. 2. c. 6. med. Metaph. l. 12. c. 7. 8.

**) De Anima. l. 2. c. 1.

***) Siehe die Anmerkung 5.

liche Princip der Ethik herrſche, daß er vielmehr dieſes der Ethik immer fremde metaphyſiſche Princip richtig ausſcheide und als der menſchlichen Wiſſenſchaft unerreichlich, ganz unſrer Meinung gemäß, darſtelle; daß aber als einheimiſches Princip bey ihm klar und einzig hervorgehoben werde die Herrſchaft des Verſtandes (τοῦ λόγου) über die untern Begierden (ἐπιϑυμίου) und die untere Thatkraft (ϑυμόν); daß ihm dagegen das Princip der Zwecke, welche dem λόγος ſelbſt aufgegeben werden, wiſſenſchaftlich unbeachtet bleibe, weshalb ihm die wiſſenſchaftliche Bedeutſamkeit der Ideen der perſönlichen Würde und der Liebe fehlt. Es verſteht ſich nun aber, daß wir unter einem ſolchen herrſchenden Princip überhaupt nicht und am wenigſten beym Platon eine ausgeſprochene und an die Spitze geſtellte Formel verſtehen, ſondern ich bezeichne damit den lebendigen Grundgedanken, welcher die ganze Darſtellung beherrſcht, ordnet und entwickelt.

Dem gemäß will ich nun meine Behauptung zu beweiſen ſuchen. Die allgemeinen ethiſchen Lehren des Platon haben zwey Hauptintereſſen. Nach dem erſten wird vorbereitend der innere Werth der Tugend als des an ſich Guten und Geiſtesſchönen behauptet im Streit gegen gewiſſe Sophiſten, welche entweder gegen die ſittlichen Ideen ganz abſprechen, indem ſie keine andere Regel des Guten zugeben als die des Vortheils, indem ſie nur dem Klugen und Starken recht geben, oder die wenigſtens nur den Nutzen der Tugend zu rühmen verſtehen. So ſteht der Streit im Gorgias, Protagoras, im Anfang der πολιτεία. Das andere

Hauptintereſſe trifft die Lehre von den Cardinaltugenden. Dafür finden ſich zwey Darſtellungen. Die erſte findet ſich im Protagoras, Eutyphron, Charmides, Laches. Hier wird im Streit mit Sophiſten die Lehre des Sokrates vertheidigt, daß die Tugend nur Eine und in der σοφία befaßt ſey. Es werden nemlich nach Protagoras die fünf Geſtalten der Tugend, ὁσιότης, δικαιοσύνη, σοφία, σωφροσύνη und ἀνδρία, im Protagoras aufgeführt und ihre Verſchiedenheit abgeleugnet. Dann wird im Eutyphron das ὅσιον, oder der Gottesdienſt, als ein Theil des δικαίου, des poſitiven Rechts, dargeſtellt; es wird im Charmides die σωφροσύνη, im Laches die ἀνδρία auf σοφίαν, auf die Erkenntniß des Guten, zurückgeführt.

Die directe Platoniſche Lehre hierüber findet ſich aber in der πολιτεία und im Philebos.

Wir werfen zuerſt den Blick auf die πολιτεία des Platon.

Morgenſtern *) hat uns klar gezeigt, daß dieſes Werk eigentlich die Lehre von der Gerechtigkeit enthalte, mit welcher als untergeordneter Zweck die Lehre von der beſten Staatsverfaſſung verbunden ſey. Welches iſt nun aber der verbindende Gedanke, durch welchen die Rede von der Gerechtigkeit mit der über die πολιτεία vereinigt wird? Ich antworte folgendes. Wir bleiben damit bey der Lehre von den vier Grundgeſtalten der Tugend, deren Weſen auf eine neue Weiſe

*) De Platonis Republica commentatio.

nachgewieſen und aus dem Princip der verſtändigen Selbſtbeherrſchung gedeutet wird.

Das bürgerliche Leben, ſagt Platon, bildet ſich natürlich aus den drey Ständen der Gewerbetreibenden (γεωργικὸν καὶ δημιουργικὸν, oder χρηματιστικὸν γένος), der Krieger und der Regenten. Die Geſundheit des Lebens im Staat beſteht in der richtigen Nebenordnung und Unterordnung dieſer Stände. Es ſind aber dieſe drey Stände für den Geiſt des einzelnen Menſchen den drey Theilen der Seele, der ἐπιθυμία die Gewerbetreibenden, dem θυμὸς die Krieger, dem λόγος die Regenten zu vergleichen; die Geſundheit der Seele beſteht aber in der richtigen Nebenordnung der ἐπιθυμία und des θυμὸς und ihrer Unterordnung unter den λόγος; weshalb dann die gute Staatsverfaſſung nur da erreicht werden könnte, wo die Regierenden die Gelehrten (φιλόσοφοι), wo ſie nemlich der λόγος des Volkes wären.

Dieſer Gedanke bildet das Herz des ganzen Werkes, wie die Anſicht des Inhalts leicht zeigt.

Im erſten Buch und im Anfang des zweyten zeigt Platon, daß die Gerechtigkeit nicht um ihres Nutzens willen, ſondern als etwas an ſich Gutes von der wahren Philoſophie zu rühmen ſey. Dann fährt er fort, ſo laſſe ſie ſich in den größern Verhältniſſen des bürgerlichen Lebens leichter beobachten, als im Geiſte des einzelnen Menſchen.

Er entwickelt aus den natürlichen Bedingungen des Menſchenlebens den Unterſchied jener drey Stände; zeigt wie die Krieger beſchaffen ſeyn ſollten, redet dem

gemäß von ihrer Erziehung und der Wahl der Regenten aus ihnen im dritten Buch.

Im vierten Buch lehrt er, daß es bey der guten Verfaſſung nicht nur auf das Wohl der Einzelnen, ſondern auf das Wohl des Ganzen ankomme. Er führt aus, wie ſich ſo im Staate die Tugenden ἀνδρεία, σοφία, σωφροσύνη und endlich δικαιοσύνη zeigen.

Von der letztern heißt es nun: *)

Κόσμος πού τις ἡ σωφροσύνη ἐστι, καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια. —

Φαίνεταί μοι βούλεσθαι λέγειν οὗτος ὁ λόγος, ὥς τε ἐν αὐτῷ τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὴν ψυχὴν τὸ μὲν βέλτιον εἶναι, τὸ δὲ χεῖρον. Καὶ ὅταν μὲν τὸ βέλτιον φύσει τοῦ χείρονος ἐγκρατὲς ᾖ, τοῦτο λέγειν τὸ κρείττω αὑτοῦ. —

Οὐκοῦν καὶ ταῦτα ὁρᾷς ἐνόντα σοὶ ἐν τῇ πόλει, καὶ κρατουμένας αὐτόθι τὰς ἐπιθυμίας τὰς ἐν τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοις, ὑπό τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῆς φρονήσεως τῆς ἐν τοῖς ἐλάττοσί τε καὶ ἐπιεικεστέροις; ἔγωγε. —

Ὁρᾷς οὖν ὅτι ἐπιεικῶς ἐμαντευόμεθα ἄρτι, ὡς ἁρμονίᾳ τινὶ ἡ σωφροσύνη ὡμοίωται; τὶ δὴ; ὅτι οὐχ ὥσπερ ἡ ἀνδρεία καὶ ἡ σοφία ἐν μέρει τινὶ ἑκατέρα ἐνοῦσα, ἡ μὲν σοφὴν, ἡ δὲ ἀνδρείαν τὴν πόλιν παρείχετο, οὐχ οὕτω τὴν πόλιν ποιεῖ αὕτη, ἀλλὰ δι' ὅλης ἀτεχνῶς τέταται, διὰ πασῶν παρεχομένη ξυνᾴδοντας τούς τε ἀσθενεστάτους ταὐτὸν καὶ τοὺς μέσους· εἰ μὲν βούλει, φρονήσει, εἰ δὲ βούλει, ἰσχύϊ· εἰ δὲ καὶ

---

*) Ed. Laem. p. 449. 450.

πλήθει, ἢ χρήμασιν, ἢ ἄλλῳ ὁτῳοῦν τῶν τοιούτων. Ὥστε ὀρθότατ' ἂν φαῖμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν ξυμφωνίαν, ὁπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ. —

Ὃ γὰρ ἐξ ἀρχῆς ἐθέμεθα δεῖν ποιεῖν διὰ παντὸς, ὅτε τὴν πόλιν κατῳκίζομεν, τοῦτό ἐστιν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἤτοι τούτου τὶ εἶδος ἡ δικαιοσύνη. Ἐθέμεθα δὲ δήπου καὶ πολλάκις ἐλέγομεν, εἰ μέμνησαι, ὅτι ἕνα ἕκαστον ἓν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς ὃ αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκεία εἴη. Ἐλέγομεν γάρ. Καὶ μὴν ὅτι γε τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν, καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστί. — Hier iſt alſo σοφία die Tugend des λόγου, ἀνδρία die des θυμὸς, σωφροσύνη auf gewiſſe Weiſe die der ἐπιθυμία, aber in Beziehung auf den Einklang aller Begierden und Kräfte unſers Lebens, ſo daß σωφροσύνη und δικαιοσύνη mit einander der verbundenen Einheit des geiſtigen Lebens gehören.

Hierauf werden dann die drey Theile der Seele ἐπιθυμία, θυμὸς und λόγος beſchrieben, dem λόγος die Herrſchaft gefordert, und geſagt: ἡμῖν ἐπιεικῶς ὁμολογεῖται τὰ αὐτὰ μὲν ἐν πόλει, τὰ αὐτὰ δ' ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ τῇ ψυχῇ γένη ἐνεῖναι, καὶ ἴσα τὸν ἀριθμόν, *) ſo daß der Einzelne und der Staat auf die gleiche Weiſe σοφοὶ, ἀνδρεῖοι, σώφρονες und δίκαιοι werden.

---

*) Ed. Laem. p. 454. A.

Dieſer Gedanke wird im fünften Buch für den Staat entwickelt, das Leben, beſonders das Familienleben der Krieger ſo geordnet, wie es ihre Befreiung vom Privatintereſſe, ihre Hingebung an das öffentliche Wohl zu fordern ſcheint und darauf denn der Schlußgedanke gefunden: *) ἐὰν μὴ ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν, ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταὐτὸν ξυμπέσῃ δύναμίς τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία — οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ὦ φίλε Γλαύκων, ταῖς πόλεσιν· δοκῶ δὲ οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει.

Mit dieſem Gedanken werden wir weiter geführt. Platon lehrt, daß nicht φιλόδοξοι, ſondern φιλόσοφοι gefordert würden, und lehrt nun im ſechsten Buch die Tugenden des φιλόσοφος als die höchſten menſchlichen. Zu dieſen wird denn auch die höchſte Wiſſenſchaft gefordert, als die Wiſſenſchaft der Ideen des Urſchönen. **)

Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν, τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φᾶθι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γιγνωσκομένης μὲν διὰ νοῦ. Οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ, ὀρθῶς ἡγήσῃ. Ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς καὶ ὄψιν, ἡλιοει-

---

*) Ed. Laem. p. 466. B.

**) Ed. Laem. p. 479. A.

δῇ μὲν νομίζειν ὀρθὸν, ἥλιον δὲ ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει· οὕτω καὶ ἐνταῦθα, ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφότερα ὀρθόν· ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθὸν, ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν. — Ἀμήχανον κάλλος, ἔφη, λέγεις. —

Dieſes Urſchöne und Gute läßt er nun zwar durch das reinſte Denken des νοῦς erkannt werden, aber die Ideen der Tugenden werden nicht aus ihm menſchlich erkannt, ſondern nach der Lehre von den menſchlichen Tugenden wird nur bildlich auf jene Ideen hingewieſen: wie das Licht unſerm Auge aus der Sonne zuſtrömt, ſo die Wahrheit und Gerechtigkeit unſerm Geiſte aus der einen Idee des Guten, der göttlichen Quelle alles Daſeyns.

Im ſiebenten Buch wird endlich von Erziehung und Bildung des Kriegers zum Philoſophen geſprochen, und ſomit dieſe Lehre von der δικαιοσύνη und πολιτεία beendigt.

Bey der Fortſetzung der Betrachtungen im achten Buch werden der πολιτεία die Hauptformen verdorbener Staatsverfaſſungen entgegengeſetzt, in Parallele mit dem, wie dem δικαίῳ die Hauptformen verdorbener Charaktere der Einzelnen an der Seite ſtehen, dabey herrſcht wieder derſelbe Eintheilungsgrund aus den Bedingungen der verſtändigen Selbſtbeherrſchung.

Namentlich wird im neunten Buch weiter gezeigt, daß unter dieſen das genußreichſte Leben bey der Gerechtigkeit und Herrſchaft des Verſtandes ſey, indem dafür beſonders die Wahrheitsliebe des λόγου, der

Ehrgeiz τοῦ θυμοῦ und die Gewinnſucht τῆς ἐπιθυμίας mit einander verglichen werden.

Endlich das zehnte Buch ſchließt mit der Betrachtung, daß auch in Rückſicht äußerer Güter dem Gerechten menſchlich und göttlich die Belohnung werde.

Was iſt nun dieſes Werk anders als die Lehre von der Herrſchaft des Verſtandes im Menſchenleben; wie dieſe Herrſchaft nemlich dem Verſtande gebühre und wie ſie für ihn zu erhalten und zu gründen ſey? Endlich wie das Verderbniß des Lebens nur in der Abweichung der ἐπιθυμία oder des θυμὸς von der richtigen Unterordnung unter den Verſtand gegründet ſey? Nur dieſer Gedanke darf das einheimiſche Princip der Platoniſchen Ethik genannt werden; nie hat er verſucht, aus der Idee des Guten ſeine Wiſſenſchaft zu entwickeln. Umgekehrt aber wird wohl dieſer klare ethiſche Grundgedanke von der Herrſchaft des λόγος über den θυμὸς und die ἐπιθυμία zur Deutung der metaphyſiſchen Grundanſicht gebraucht, er herrſcht nicht nur in der πολιτεία, ſondern eigentlich im ganzen Platoniſchen Syſtem.

Am kürzeſten läßt ſich das im Philebos überſehen. Es werden dort als logiſche Formen die Grundbegriffe einer pythagoräiſchen Zahlendialektik angewendet, τὸ ἄπειρον, das unbeſtimmte ſeiner Größe nach, τὸ πέρας, die beſtimmte Zahl, ἡ ἐκ τούτων μικτὴ καὶ γεγεννημένη οὐσία, als das wirkliche πεπερασμένον, und darüber eine αἰτία τῆς συμμίξεως.

Dies wird nun für die Beſtimmung des Guten angewendet; ἡδονὴ iſt nur ein ἄπειρον, φρόνησις

aber das πέρας derſelben, durch deſſen Beymiſchung das ἀγαθὸν ſeiner vorläufigen Beſtimmung nach als eine οὐσία μικτὴ καὶ γεγεννημένη hervorgeht, (wie es denn in Wahrheit, Ebenmaaß und Schönheit ſich als ein ſolches Gemeſſenes zeigt.) Ueber dieſem ſteht nun der νοῦς als αἰτία τῆς συμμίξεως. Alſo wieder das Gute beſteht durch die Herrſchaft des νοῦς, welcher in der φρόνησις das πέρας in das απειρον τῶν ἡδονῶν einträgt.

Dies wird hier nicht nur für das Menſchenleben, ſondern gleich auch auf des Anaxagoras weltordnenden νοῦς angewendet *), und ſo zur metaphyſiſchen Grundidee erhoben, welche denn auch im Timäos und in der ganzen Vorſtellung der Herrſchaft des weltordnenden λόγος über die ἐπιθυμία der Materie (der ὕλη des Timäos Lokros) vorwaltet, ſo daß dem Platon aus der Ethik herüber dieſe verſtändige Selbſtbeherrſchung der Grundgedanke zur Deutung alles Weſens der Dinge geworden iſt.

4) Ariſtoteles.

Von Ariſtoteles beſitzen wir eine ausführlichere getrennte Bearbeitung der Sittenlehre und der Staatslehre. Ihn ſcheidet vom Platon die Verwerfung der für die Verſtandeswelt hypoſtaſirten Ideen, und ſeine logiſche Methode; er hat uns weit mehrere Begriffsbeſtimmungen und Belege durch Erfahrung und Geſchichte gegeben. Wenn wir aber die Grundgedanken

---

*) Ed. Laem. p. 78 — 79.

genauer beachten, finden wir überall in ihm den Platoniker, *) wenigſtens in der Richtung ſeiner ſtreitenden Beurtheilung. So behält auch ſeine Ethik denſelben herrſchenden Grundgedanken.

Hier iſt die Ueberſicht leicht. Man betrachte nur den Gedankengang der Nikomachiſchen Ethik.

Das erſte Buch handelt vom höchſten Gut und der *εὐδαιμονία*. Da nun dieſe, wie er anderwärts **) ſagt, *εὐπραξία μετ' ἀρετῆς* iſt, ſo kommt alles auf die Unterſuchung der *ἀρετή* an. Dieſe folgt daher, und hier finden wir ſeinen herrſchenden Grundgedanken ganz aus der Platoniſchen Ueberordnung des *λόγος* über die untern Seelenkräfte hervorgebildet.

Ariſtoteles findet, daß der dem Verſtande zu unterwerfende Theil der Seele ***) durch Gewöhnung ge-

---

*) Zum Beyſpiel. Die Lehre vom An ſich guten. Pl. de rep. l. 2. im Anfang. Ar. Eth. Nic. l. 1. c. 1. Die Lehre von den Theilen der Seele. Ar. magn. mor. I. 1. Pl. de rep. l. 4. am Ende. Ar. Eth. Nic. l. 1. c. ult. Die Eintheilung der Erkenntnißvermögen. Pl. de rep. l. 6. am Ende. Ar. Eth. Nic. l. 6. Die Lehre von den Cardinaltugenden als die allgemeine nicht zu erwähnen. Daß die betrachtende Lebensweiſe, *βίος θεωρητικός*, die edlere ſey. Ar. Eth. Nic. l. 10. c. 7. u. f. Pl. Phileb. Ed. Laem. p. 80—81. Ferner in der Politik die Grundanſichten von der *πολιτεία* und der *ἀριστοκρατία*, daß den Beſten zu herrſchen gebühre, und beſonders die Lehre vom Unterſchied der Stände. Ar. Pol. l. 7. c. 8. 9. ganz den Platoniſchen Abmeſſungen *π. πολ.* gemäß u. ſ. w.

**) Rhet. l. 1. c. 5.

***) Eth. Nic. l. 1. c. ult.

bildet werden müſſe, *) dann aber zur eigentlichen Tugend erſt erhoben werde durch die Herrſchaft des Verſtandes. **) So wird ſeine Haupteintheilung der Tugenden die in ἀρετὰς ἠθικὰς καὶ διανοητικάς. Im zweyten und dritten Buch handelt er dem gemäß von der Tugend überhaupt, kommt dann auf die Sittentugenden im Einzelnen; ἀνδρία, am Ende des Buchs 3; die zur σωφροσύνη gehörenden, Buch 4; δικαιοσύνη, Buch 5; ἀρετὴ διανοητικὴ, Buch 6; Selbſtbeherrſchung, ἐγκράτεια, Buch 7; die Lehre von der Freundſchaft, Buch 8 und 9; die Lehre vom Vergnügen und der Glückſeligkeit durch die Tugend, Buch 10.

Schon dieſe Ueberſicht zeigt, was ſich unten noch genauer ergeben wird, daß hier der herrſchende Gedanke in dem liegt, wie die ἀρετὴ κυρία durch den ὀρθὸς λόγος aus dem Leben in der Gewöhnung hervorgehoben werde. Eben das geht dann auch aus ſeiner ſcheinbaren Formel für das Princip der Tugend hervor. Wenn er ſich ſchon oft kurz ausdrückt: ***) μεσότητα δὲ τὴν ἀρετήν· τὸν μέσον ἀναγκαῖον εἶναι βίον βέλτιστον, ſo hat doch dieſe Formel keine Bedeutung, wenn ſie nicht ſo genommen wird, wie er ſie urſprünglich †) aufführt als μεσότης κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, — Mäßigung aller Begierden und Beſtrebungen auf das rechte Mittel, welches der Verſtand vorſchreibt.

---

*) Eth. Nic. l. 2. c. 1. u. f.

**) Eth. Nic. l. 6. c. ult.

***) Pol. l 4. c. 11.

†) Eth. Nic. l. 2. c. 2.

Wie ſehr nun aber dabey ſeiner Wiſſenſchaft, ungeachtet aller Genauigkeit der Begriffsbeſtimmungen, die Idee der perſönlichen Würde fehlt, wird unten bey Betrachtung der Lehre von der Gerechtigkeit hervortreten.

5) Zenon und die Stoiker.

Am leichteſten endlich iſt zu zeigen, daß die Stoiſche Ethik einzig durch das genannte Princip der Herrſchaft des Verſtandes über die untern Begierden und Beſtrebungen Bedeutung erhalte.

Nach Ariſtoteles *) haben die erſten, (nemlich die Jonier,) τὰ πρῶτα αἴτια nur in στοιχείοις geſucht, wie Thales im Waſſer, Herakleitos im Feuer, Empedokles in den vier Elementen, Erde, Waſſer, Luft und Feuer. Anaxagoras dagegen nahm eine unendliche Menge στοιχείων an, (was Ariſtoteles ſehr tadelt,) ordnete aber zuerſt, (nach dem, was öffentlich bekannt wurde,) dieſen στοιχείοις den weltordnenden νοῦς ἀκίνητος καὶ ἀσώματος über. Alle nun, welche nicht bloße Formen des Allgemeinen oder der Verbindung hypoſtaſiren, wie Pythagoras, Parmenides, Platon, mußten wol einer von dieſen Lehren folgen. **)

Ariſtoteles folgt für die στοιχεία dem Empedokles, doch ordnet er den ſchweren und leichten Elementen noch ein fünftes, etwa den Aether, als Ele-

*) Metaph. I. 3.

**) S. Anm. 5.

ment der Kreisbewegung bey, *) für die αἰτία τρίτη ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως folgt er dem Anaxagoras, indem er die ψυχὴ oder auch den νοῦς als ἀρχὴν ἀκίνητον καὶ ἀσώματον τῆς κινήσεως vorausſetzt.

Zenon von Kittium hingegen folgt in der Phyſik dem Herakleitos, macht den Λόγος ſelbſt zu einem künſtleriſchen Feuer und behält alſo gar kein Princip, welches ſich über das körperliche erhebt. **) Daher denn die Zweydeutigkeit des Ausdrucks Φύσις in allen Formeln, mit denen die Stoiker ihr Princip ausſprechen, indem darunter theils ethiſch die Natur des Menſchen, theils metaphyſiſch die Natur der Dinge verſtanden wird. ***)

Sehen wir aber von dieſen metaphyſiſchen Misverſtändniſſen ab, ſo liegt ihrer ethiſchen Anſicht die pſychologiſche Lehre von der Ueberordnung des λογι-

---

*) De Coelo l. 1. c. 2.

**) Der Unterſchied der ſtoiſchen Phyſik von der ariſtoteliſchen ſcheint eigentlich durch die zwey Lehren gegründet zu ſeyn, daß die Stoiker außer der Welt einen unbegrenzten leeren Raum annehmen (Diog. Laert. VII. 140.) und dabey nur das Leere als ἀσώματον gelten laſſen (VII. 140. 141.); zweytens, daß ſie behaupten, jede οὐσία ſey ὕλη (VII. 150.): wogegen Ariſtoteles den abgeſonderten leeren Raum leugnet (Ausc. Phys. l. 4. c. 8.) und eine unkörperliche erſte Urſach τῆς κινήσεως annimmt, indem er neben der ὕλη als οὐσία δύναμις noch τό τι ἦν εἶναι πρῶτον, oder εἶδος als οὐσία ἐντελέχεια und mit dieſer ein ἀσώματον als οὐσία anerkennt.

***) Diog. Laert. VII. 87. 88. 89.

στικὸν als ἡγεμονικὸν über αἴσθησιν und φαντασίαν zu Grunde.

Ihre Ethik ſtimmt, wie auch Cicero *) bemerkt, ganz mit der peripatetiſchen zuſammen, und ich behaupte dafür, daß der Unterſchied, welchen Ariſtoteles zwiſchen ἀρετὴ κυρία und ἀρετὴ φυσικὴ beſtimmt, hier zu dem des ἀγαθὸν und des καθῆκον werde.

Die Lehre, daß die Tugend allein das Gute ſey, die καθήκοντα aber für ſich weder Werth noch Unwerth haben, geht leicht aus dieſem hervor. Zunächſt iſt freylich die ἀρετὴ φυσικὴ des Ariſtoteles eine lobenswerthe Fertigkeit des Geiſtes, die jedoch ganz dem untern Theil der Seele (dem ἄλογον in uns) gehört, dagegen die καθήκοντα der Stoiker ſich in einzelnen Handlungen und auf das Aeußere bezogenen Geſinnungen zeigen. Allein man folge der Bedeutung der Wortbeſtimmungen nur näher und man wird in dieſer Herrſchaft des Verſtandes das einzige Beſtimmende für die Tugend finden.

Die drey ſittlichen Grundbegriffe des Lobes bey den Stoikern ſind: τὸ ἀγαθὸν oder ἡ ἀρετὴ, ferner τὸ προηγμένον, endlich τὸ καθῆκον.

Hier ſind ihre klaren Definitionen nach dem Diogenes von Laertes. **)

Δοκεῖ δὲ πάντα τὰ ἀγαθὰ ἴσα εἶναι, καὶ πᾶν ἀγαθὸν ἐπ' ἄκρον εἶναι αἱρετὸν, καὶ μήτε ἄνεσιν,

*) De fin. bon. I. 4.

**) VII. 101. 105. 107.

μήτε ἐπίτασιν δέχεσθαι. Τῶν δὲ ὄντων φασὶ τὰ μὲν ἀγαθὰ εἶναι· τὰ δὲ κακά· τὰ δ᾿ οὐδέτερα. Ἀγαθὰ μὲν οὖν τὰς ἀρετὰς φρόνησιν, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν, σωφροσύνην καὶ τὰ λοιπά· κακὰ δὲ τὰ ἐναντία· — οὐδέτερα δὲ ὅσα μήτε ὠφελεῖ μήτε βλάπτει.

Gut iſt alſo nur die unwandelbar lobenswerthe Tugend, was bald ſchaden bald nutzen, gut oder ſchlecht angewendet werden kann, iſt kein ἀγαθόν.

Daher ſind alle äußere Dinge und Zuſtände, wie Reichthum und Geſundheit, ἀδιάφορα. Τῶν ἀδιαφόρων τὰ μὲν λέγουσι προηγμένα, τὰ δὲ ἀποπροηγμένα. Προηγμένα μὲν τὰ ἔχοντα ἀξίαν· — ἀξίαν δὲ τὴν μέν τινα λέγουσι σύμβλησιν πρὸς τὸν ὁμολογούμενον βίον, ἥτις ἐστὶ περὶ πᾶν ἀγαθόν. —

So für die äußern Dinge. Für unſre Thaten und Geſinnungen aber nennt Zenon das untergeordnete Lobenswerthe τὰ καθήκοντα. Ἔτι δὲ καθῆκον φασι εἶναι ὃ προαχθὲν εὔλογόν τε ἴσχει ἀπολογισμόν· οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῶα διατείνει. — Ἐνέργημα δὲ αὐτὸ εἶναι, ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον. Τῶν γὰρ καθ᾿ ὁρμὴν ἐνεργουμένων· τὰ μὲν καθήκοντα εἶναι· τὰ δὲ παρὰ τὸ καθῆκον. Καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι, ὅσα λόγος αἱρεῖ ποιεῖν· ὡς ἔχει γονεῖς τιμᾶν, ἀδελφοὺς, πατρίδα, συμπεριφέρεσθαι φίλοις. Παρὰ τὸ καθῆκον δὲ, ὅσα μὴ αἱρεῖ λόγος. —

Hier ſind alſo ὁρμὴ und καθ᾿ ὁρμὴν ἐνεργούμενα für ſich die ἀδιάφορα, welche nur nach der hinzutretenden Entſcheidung des Verſtandes, ob ſie naturge-

mäß ſeyen oder nicht, den Werth des καθῆκον oder den Unwerth des πάθος erhalten; *) und ſo werden dann dieſe καθήκοντα, wo ſie in Fertigkeiten des Geiſtes beſtehen, die ἀρεταὶ φυσικαὶ des Ariſtoteles.

Was beſtimmt nun aber hier das Weſen der Tugend als des allein Guten? Ich habe ſchon angegeben, daß alle ſtoiſchen Formeln **) für das Princip, wie die einfachſte des Zenon — ὁμολογουμένως ζῆν ***) nichts anders als die Form der Verſtändigkeit unſerer Handlungen in dem, mit ſich ſelbſt in Uebereinſtimmung bleiben, fordern. So nennt dann Zenon auch ſelbſt den richtig gebildeten Verſtand τὸν ὀρθὸν λόγον, das Princip des Guten, — τὸν δὲ νόμον σπουδαῖον εἶναί φασι λόγον ὀρθὸν ὄντα προστακτικὸν μὲν τῶν ποιητέων, ἀπαγορευτικὸν δὲ τῶν οὐ ποιητέων. †)

Ebendaſſelbe geht endlich am deutlichſten hervor aus Ciceros Darſtellung de finibus l. 3., wie Garve

---

*) Tennemann ſagt zwar Geſchichte der Philoſophie B. 4. S. 119. den Stoikern heißen die unvernünftigen Begierden πάθος, für die vernünftigen hätten ſie ὁρμή beybehalten, allein die angeführten Stellen beweiſen das nicht. Vielmehr unterſcheidet Stobäos ſo gut wie Diogenes zwey Arten der ὁρμή; er nennt die vernünftige Begierde ὁρμὴν λογικήν; (Ecl. Ethic. II. p. 162.) πάθος (Ebend. p. 166. Diog. L. VII. 110.) dagegen immer ὁρμὴν πλεονάζουσαν, κίνησιν τῆς ψυχῆς παρὰ φύσιν.

**) Diog. VII. 87. 88. 89.

***) Stob. II. 132.

†) Stob. l. l. p. 190.

dieſe ſo klar in ſeiner Darſtellung der verſchiedenen Moralſyſteme *) überblicken läßt. Es wird da gezeigt, wie ſich von Jugend auf die Triebe des Menſchen naturgemäß entwickeln, doch ohne den reinen Werth des Guten und der Tugend zu erlangen, ehe nicht das höhere Licht des Geiſtes, der herrſchende Verſtand in das Leben eintritt und dadurch die καθήκοντα der Tugend unterwirft, daß er ſich ihrer bemächtigt.

Die ganze Erhebung des ἀγαθὸν über die καθήκοντα und προηγμένα ruht alſo einzig auf dem Gedanken, daß die Herrſchaft des Verſtandes über die unteren Triebe das Gute ſey.

Sehr merkwürdig iſt es endlich, wie ſich dabey der Mangel der Idee der perſönlichen Würde in den Ideen der Gerechtigkeit und Liebe auch bey dieſer ausgebildetſten griechiſchen Pflichtenlehre zu erkennen gibt. Es iſt von Garve**) und öfter bemerkt worden, daß das καθῆκον des Zenon und officium des Cicero in unſre ethiſche Sprache nicht überſetzt werden können, indem *Schicklichkeit der Handlungen* zu wenig, *Pflicht* zu viel ſagt. Wie kommt das wohl? Ich antworte, weil der Grundgedanke der alten Sittenvorſchriften eben für die Pflichten den ſittlich nothwendig gebietenden Gedanken der perſönlichen Würde nicht hatte. Mit *ſittlicher Nothwendigkeit* konnten dort nur die Anforderungen an den Charakter, die Cardinaltugenden erkannt werden. Die durch das Princip

*) S. 58. u. f.

**) A. a. O. S. 68.

der perſönlichen Würde beſtimmte Nothwendigkeit im Gebot der Tugendpflichten der Gerechtigkeit und Liebe fehlte ihnen hingegen und ließ ſie dieſe Vorſchriften nur als etwas Untergeordnetes und gleichſam an ſich ſittlich Zufälliges auffaſſen.

So haben Platon und Ariſtoteles gar keine Pflichtenlehre, und die ſpätere der Stoiker ruht auf dem unvollkommnen Grundbegriff des καθῆκον oder des vom Verſtande als Naturgemäßes anerkannten.

Anmerkung 5.

Das Philoſophiſche unſrer Sprache hat ſich mit ſeinen Abſtraktionen ſo vielfach durch fremde Ueberlieferungen gebildet, daß uns oft die natürlichſten Vergleichungen und Unterſcheidungen ſchwer verſtändlich ſcheinen, während wir ſchon bey äußerſt künſtlichen ſtehen. Für das Verſtändniß fremder Lehre iſt es daher ſehr erläuternd, wenn man, wegſehend von unſern Sprachgebilden, auf die natürlichen erſten Grundverhältniſſe unſrer Erkenntniß im Großen achtet.

Z. B. Die Ideen des Göttlichen und der Selbſtſtändigkeit des Geiſtes entſpringen im Glauben als Gegenſatz gegen das Wiſſen, und ſind unſern Sprachen ganz in dieſer Geſchiedenheit von den erſten anſchaulichen Weltanſichten nur für das Denken eingebildet. Demungeachtet können ſie aber eigentlich nur nach ihrer natürlichen Verbindung mit unſern Anſchauungen wirklich in der Erkenntniß in Anwendung kommen.

Wir erkennen durch unmittelbare Wahrnehmung nur Einzelnes aus der Körperwelt. Insgeheim wird daher auf die künſtlichſte Metaphyſik jedes Philoſophen bedeutend einfließen die Art der Weltanſchauung, welche er ſich vom Ganzen der Körperwelt gebildet hat. Hier gibt es drey Hauptformen.

1) Die kindliche, gradlinichte. Da iſt die flache, meerumfloßne Erdſcheibe in der Mitte, oben der Himmel und das Licht, unten die Hölle und die Finſterniß. Dieſe Anſicht iſt zerſtreut, unwiſſenſchaftlich, läßt ſich nicht ausdenken, behält unverbundene Gegenſätze und ihre Metaphyſik iſt natürlich polytheiſtiſch.

2) Die Anſicht der griechiſchen Metaphyſik: die kugelförmige. Die Wiſſenſchaft erkennt hier die Kugelgeſtalt der Erde, erhält mit deren Mitte eine Mitte des Weltalls, um welche ſich das All kugelförmig wölbt. Zwey Grundgeſetze der Bewegung herrſchen, das Sinken des ſchweren Dunkeln nebſt dem Aufſteigen des leichten, lichten Geiſtigen und das Geſetz der Kreisbewegung des Himmels. Endlichkeit der vollkommnen Weltkugel; immanenter Monotheismus des ewigen Kreisbewegers, der Weltſeele als des Weltordners (aber nicht Weltſchöpfers) ſind die natürlichen Grundgedanken. Dies Bild ſtand dem Xenophanes und Anaxagoras vor der Seele, Ariſtoteles hat es wol am beſtimmteſten wiſſenſchaftlich ausgebildet, und auch Platon knüpft wenigſtens bildlich ſeine Vorſtellungen vom Weltall daran.

3) Die Anſicht des Ariſtarch und Kopernikus. Die Erde iſt aus der Mitte des Weltalls gerückt, dem

Weltall fehlt die feſte Mitte, alſo auch Einheit und Vollendung, wir finden uns im grenzenlos unendlichen Raum. Wenn hier die Philoſophie ſich ſelbſt klar werden ſoll, ſo fordert ſie eine geſteigerte Unterſcheidung des Endlichen und Ewigen, nach Kantiſcher Metaphyſik, ſie fordert eine transcendentale Theologie, welche das Göttliche und Geiſtige über Raum und Zeit erhebt, indem das grenzenloſe Weltall keine Befriedigung des Gedankens in ſich hat.

Nahe bey dieſen Bemerkungen ſteht dann auch die Erläuterung von Ariſtoteles Zergliederungen vom Begriff des Weſens (τῆς οὐσίας). *)

Τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι, καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέ-
γεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου. — Μά-
λιστα δὲ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον,
τοιοῦτον δὲ τρόπον μέν τινα ἡ ὕλη λέγεται· ἀλ-
λὸν δὲ τρόπον ἡ μορφὴ· τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων·
λέγω δὲ τὴν μὲν ὕλην οἷον τὸν χαλκόν· τὴν δὲ
μορφὴν τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας· τὸ δ' ἐκ τούτων τὸν
ἀνδριάντα τὸ συνόλον. κ. τ. λ.

Und dazu die oben gegebenen Stellen de anima l. 2. c. 1.

Ich mache hier nur auf den klaren natürlichen Zuſammenhang in dieſen Begriffsbeſtimmungen aufmerkſam.

1) ὕλη, μορφὴ, τὸ ἐκ τούτων. In der Körperwelt oder der Welt unſrer anſchaulichen Erkenntniß iſt alles entweder Maſſe, ὕλη, oder Geſtaltung an der

---

*) Metaph. l. 2. oder 7. c. 3.

Maſſe. Die Maſſe iſt das letzte Subjekt, welches nie Prädikat eines andern wird, für ſich aber nur die δύναμις, welche erſt als geſtaltet zum wirklichen beſtimmten Weſen, ἐντελέχεια, wird.

2) μορφὴ, εἶδος, forma, species. Die ὕλη iſt nur ὑποκείμενον, Subjekt und nie Prädikat; alle Prädikate in der Körperwelt gehören der Geſtalt und ihren Beſtimmungen. Wenn man alſo die allgemeine Vorſtellung, den Begriff und das Geſetz εἶδος, forma, species nennt, ſo iſt das für die ſichtbare Welt nicht einmal Metonymie, ſondern eigentlicher Ausdruck.

3) ὕλη, μορφὴ, ψυχὴ. Das Wirkliche der ſichtbaren Welt iſt geſtaltete Maſſe (τὸ ἐκ τούτων.) So ſind die Geſtirne, Berge, Pflanzen und Thiere Weſen. An dem Lebendigen der Pflanzen- und Thierwelt erſcheint als das Höchſte der Geſtaltung, als die ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει, die ψυχή.

4) So erſcheint nach ſehr natürlicher Zergliederung die Seele in der Körperwelt als die höchſte μορφὴ, welche aber zugleich auch εἶδος, alſo nach unſrer Sprache Begriff genannt werden wird, ſo wie ſich die Abſtraktionen der Metaphyſik zu verwirren anfangen. Hier liegt die einfachſte Deutung der Platoniſchen Ideenlehre und des Spinoziſtiſchen Satzes: die Seele iſt der Begriff des Leibes.

Dieſe οὐσία τρίτη ἐκ τούτων, das Geſtaltete, gehört nemlich den ἀεὶ ῥέοντα des Herakleitos, hier iſt nichts Beharrliches, ſondern alles in beſtändigem Wechſel. Wenn wir alſo die geiſtige Subſtanz, an-

ſtatt ſie im Glauben den erſcheinenden Gegenſtänden des Wiſſens entgegenzuſetzen, im Reiche des Wiſſens ſelbſt ſuchen wollen, ſo müſſen wir die μορφὴ als εἶδος, (wir müſſen den allgemeinen Begriff) transſubſtantiiren, wir müſſen die ἰδέας μόναδες als ἑτέρας τινὰς φύσεις παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας vorausſetzen. Ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει, οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς. Οἱ δ' ἐχώρισαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν. *)

In alle dem, was hier über die vielbeſprochene Ideenlehre des Platon geſagt worden iſt, folge ich namentlich mit Pleſſing **) und Schulze ***) dem Ariſtoteles, wiewol Tennemann †) auszuführen ſucht, daß Platon die Subſtantialität der Ideen, dieſe abgeſonderte Weſenheit des Allgemeinen, nicht habe behaupten wollen und beſonders den Ariſtoteles des Misverſtändniſſes anklagt. ††)

Ich wage hier Tennemann zu widerſprechen, — nicht in Rückſicht auf den Thatbeſtand, daß Platon in ſeinen uns gebliebenen Schriften dieſe Weſenheit des Allgemeinen nie beſtimmt ausgeſprochen habe, ſondern nur in Rückſicht ſeines Streites gegen den Ariſtoteles. — Wir haben darin wenigſtens den äußern Grund für uns, daß es für die Neueren immer gewagt ſchei-

*) Arist. Metaph. l. 13. c. 4.

**) Memnonium B. 1. S. 117. S. 331.

***) De ideis Platonis.

†) Geſchichte der Phil. B. 2. S. 295. u. f.

††) B. 3. S. 48. u. f.

nen muß, den Platon nach Jahrtauſenden aus fragmentariſchen Schriften beſſer verſtehen zu wollen, als ſein ausgezeichnetſter Schüler, der mit dem Studium der Schriften Platons deſſen mündliche Belehrungen verband. Für unſern Fall aber ſteht mir die Sache kürzlich ſo. Ich finde es nach den hier gegebenen Vergleichungen nicht nur natürlich, ſondern nothwendig, daß der Philoſoph, welcher zuerſt mit einer gewiſſen Freyheit das Allgemeine ſpekulativ zu behandeln anfing, dem Allgemeinen die Weſenheit verlieh und nach der natürlichen Verbindung zwiſchen μοϱφὴ und ψυχὴ auf der einen, εἶδος und μοϱφὴ auf der andern Seite dieſe Weſenheit der geiſtigen Weſenheit auf eine gewiſſe Weiſe gleich ſtellte.

Dafür vergleiche ich nun den Platon. Er theilt die menſchliche Erkenntniß in die des ὁϱατὸν und die des νοητὸν, z. B. oben de rep. l. 6. ed. Laem. p. 479. C. Die Erkenntniß des νοητὸν läßt er allein die ὄντως ὄντα, alſo doch die wahre οὐσία der Dinge zeigen. Sie iſt z. B. oben im Phädros ed. Laem. p. 345. B. die Erkenntniß des göttlichen Verſtandes, ihre Gegenſtände ſind das Farbloſe, Untaſtbare, Geſtaltloſe und als ſolches das Allgemeine in Gerechtigkeit, σωφϱοσύνη und unveränderlicher Wiſſenſchaft.

Die ſelbſt zum menſchlich Unſichtbaren gehörende (Phaedon. p. 79. ed. Steph.) menſchliche Seele iſt nun auch, wie im Anfang des Phädon gelehrt wird, dieſer göttlichen Erkenntniß theilhaft, kraft ihres frühern Lebens bey den Unſterblichen. Jetzt aber im Erdenleben iſt ſie in dem Körper eingeſchloſſen, der ihr nur eine Schein-

erkenntniß des Veränderlichen auf anſchauliche Weiſe gewährt und nur nach unvollkommnen Aehnlichkeiten im Denken die Erinnerung an die göttliche Wahrheit weckt.

Für dies letztere wird nun, wenn ich die Lehre nur logiſch nehme, im Phädon (p. 74. u. f. ed. Steph.) gezeigt, daß wir allgemeine Vorſtellungen nur als Prädikate in Urtheilen und nicht in anſchaulichen Zuſammenſetzungen auf die Gegenſtände der Anſchauung anwenden, und eben ſo (p. 100. ed. Steph.) das allgemeine Urtheil und der Gebrauch der Mittelbegriffe im Schluß erläutert. Allein eben dieſes erhält zugleich eine metaphyſiſche Bedeutung, und nach dieſer wird der Prädikatbegriff für ſich als der Gegenſtand der höhern Wahrheit, als das Vollſtändige, Eine und Unveränderliche beſtimmt, dem die dem Menſchen nur durch körperliche Beſchränkungen werdenden Vorſtellungen in ihrer Vielheit und Veränderlichkeit nur unvollkommen entſprechen. So ſteht „das Gleiche ſelbſt" (αὐτὸ τὸ ἴσον), die „Zweyheit ſelbſt", die „Wärme ſelbſt" als das ὄντως ὂν den nur erſcheinenden vielen Gleichen (ταῦτά τε τὰ ἴσα), „als zwey beſtimmbaren" oder „warmen" Gegenſtänden gegenüber. Die Seele aber wird ihrer Weſenheit nach den erſteren, den Ideen beygeſellt.

In dieſer Darſtellung ſind die Ideen offenbar nicht nur die Urbilder im Gedanken der ſchaffenden Gottheit, deren Abbilder die erſchaffene Welt zeigt; denn ſie ſind ja die Gegenſtände der Erkenntniß aller Unſterblichen, namentlich auch für den reinen, noch nicht ins Erdenleben geſunkenen Menſchengeiſt. Vielmehr ſcheint mir Platons Gedanke noch

bedeutungsvoller, indem er ganz richtig den Unterſchied der ewigen Wahrheit und einer nur unvollkommenen menſchlichen Vorſtellungsweiſe ergriff; die Ideen ſind die *ewig wahren Weſen* ſelbſt, von denen als Urbildern in der *Erſcheinung* für den *Menſchen* nur unvollſtändige Abbilder vorkommen, die ſich zum Weſen ſelbſt nur wie das Bild im Spiegel zum wirklichen Körper verhalten.

Platon beging dann nach unſerm Sprachgebrauch nur den Fehler, daß er meinte, mit der bloßen Denkform des Allgemeinen und Nothwendigen ſich ſchon zum Glauben erhoben zu haben. Wenn ich recht ſehe, verwandelt dieſer Fehler das Philoſophem ſogleich in neoplatoniſchen Myſticismus, in Geiſterlehre der Gnoſis oder Kabbala, ſobald man ihn anſtatt der induktoriſchen Platoniſchen Darſtellung einer ſpekulativen ſyſtematiſchen Darſtellung zu Grunde legt, — die Begriffe werden Geiſter.

Mir ſcheint auch, daß wir mit Tennemann hierüber nicht ſtreiten würden, wenn Tennemann nicht aus einem mir unverſtändlichen Grunde behauptete: wären die Ideen Subſtanzen, ſo müßten ſie im Raume ſeyn und angeſchaut werden. Ich meine grade umgekehrt, nur die φαινόμενα werden dem Platon im Raume angeſchaut, die ὄντως ὄντα hingegen ſind ohne allen Raum und nirgendwo, weder auf Erden noch am Himmel, ſie ſind, wie er bildlich ſagt, im τόπος ὑπουράνιος, in welchem eben αὐτὸ τὸ ἴσον, τὸ καλὸν, τὸ δίκαιον u. ſ. w. angeſchaut wird von den Unſterblichen, die der Dinge *wahres Weſen* zu ſchauen vermögen.

Zweyter Abſchnitt.

Ἀριστοτέλους Ἠθικῶν Νικομαχείων Τόποι Δ.

Ich wende mich näher zum Ariſtoteles und will dem gemäß, was ich oben über das Verhältniß der griechiſchen Ethik zur unſrigen geſagt habe, einige einzelne Lehren des Ariſtoteles näher vergleichen, indem ich ſeine Begriffsentwicklungen und die unſrigen gegeneinander ſtelle.

Ich wähle dafür folgende vier τόπους.

1) Ὅτι μέρος ἐστι καὶ ἀρχὴ ἡ περὶ τὰ ἤθη πραγματεία τῆς πολιτικῆς.

2) Ὅτι τὸ τέλος ἡ εὐδαιμονία.

3) Περὶ δικαιοσύνης.

4) Περὶ σωφροσύνης καὶ ἐγκρατείας.

Τόπος Α.

Ὅτι μέρος ἐστι καὶ ἀρχὴ ἡ περὶ τὰ ἤθη πραγματεία τῆς πολιτικῆς.

(Magn. Mor. I. 1.) Ἐπειδὴ προαιρούμεθα λέγειν ὑπὲρ ἠθῶν, πρῶτον ἂν εἴη σκεπτέον τίνος ἐστὶ μέρος τὸ ἦθος. Ὡς μὲν οὖν συντόμως εἰπεῖν, δόξειεν οὐκ ἄλλης ἢ τῆς πολιτικῆς εἶναι μέρος. Ἔστι δ' οὐθὲν ἐν τοῖς πολιτικοῖς δυνατὸν πρᾶξαι ἄνευ τοῦ ποιόν τινα εἶναι· λέγω δ' οἷον σπουδαῖον. Τὸ δὲ σπουδαῖον εἶναι, ἔστι τὸ τὰς ἀρετὰς ἔχειν. Δεῖ ἄρα, εἴ τις μέλλει ἐν τοῖς πολιτικοῖς πρακτικὸς εἶναι, τὸ ἦθος εἶναι σπουδαῖος. Μέρος ἐστὶν ἄρα, ὡς ἔοικε, καὶ ἀρχὴ, ἡ περὶ τὰ ἤθη πραγματεία τῆς πολιτικῆς.

(Pol. I. c. 2.) Πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστι. Τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους.

(Eth. Nic. l. 1. c. 1.) Εἰ δή τι τέλος ἐστι τῶν πρακτικῶν, ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τὰ ἄλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἱρούμεθα· — δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον. — Εἰ δὲ οὕτω, πειρατέον τύπῳ γε περιλαβεῖν αὐτό τί ποτέ ἐστι, καὶ τίνος τῶν ἐπιστήμων ἢ δυνάμεων. Δόξειε δ' ἂν τῆς κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. Τοιαύτη δὴ ἡ πολιτικὴ φαίνεται. Τίνας γὰρ εἶναι χρεὼν τῶν ἐπιστήμων ἐν ταῖς πόλεσι, καὶ ποίας ἑκάστους μανθάνειν καὶ μέχρι τίνος, αὕτη διατάττει. Ὁρῶμεν δὲ καὶ τὰς ἐντιμοτάτας τῶν δυνάμεων ὑπὸ

ταύτην οὔσας· οἷον στρατηγικὴν, οἰκονομικὴν, ῥητορικήν. Χρωμένης δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς πρακτικαῖς τῶν ἐπιστήμων, ἔτι δὲ νομοθετούσης τὶ δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχοι ἂν τὰ τῶν ἄλλων. Ὥστε τουτ᾽ ἂν εἴη τ᾽ανθρώπινον ἀγαθόν. Εἰ γὰρ καὶ ταυτόν ἐστιν ἑνὶ καὶ πόλει, μεῖζον γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σώζειν· ἀγαπητὸν μὲν γὰρ ἑνὶ μόνῳ· κάλλιον δὲ καὶ θειότερον, ἔθνει καὶ πόλεσιν. Ἡ μὲν οὖν μέθοδος, τούτων ἐφίεται, πολιτική τις οὖσα.

(Eth. Nic. l. 10. c. 10.) Οὐδὲ δὴ περὶ ἀρετῆς ἱκανὸν τὸ εἰδέναι. Ἀλλ᾽ ἔχειν καὶ χρῆσθαι πειρατέον. — Νῦν δὲ φαίνονται (οἱ λόγοι) προτρέψαι μὲν καὶ παρορμῆσαι τῶν νέων τοὺς ἐλευθερίους ἰσχύειν, ἦθός τε εὐγενὲς καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόκαλον, ποιῆσαι ἂν κατακώχιμον ἐκ τῆς ἀρετῆς. Τοὺς δὲ πολλοὺς ἀδυνατεῖν πρὸς καλοκαγαθίαν προτρέψασθαι· οὐ γὰρ πεφύκασιν αἰδοῖ πειθαρχεῖν, ἀλλὰ φόβῳ· οὐδ᾽ ἀπέχεσθαι τῶν φαύλων διὰ τὸ αἰσχρὸν, ἀλλὰ διὰ τὰς τιμωρίας. — Ὅλως δ᾽ οὐ δοκεῖ λόγῳ ὑπείκειν τὸ πάθος, ἀλλὰ βίᾳ. Δεῖ δὲ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον τὸ αἰσχρόν· ἐκ νέου δὲ ἀγωγῆς ὀρθῆς τυχεῖν πρὸς ἀρετὴν, χαλεπὸν, μὴ ὑπὸ τοιούτοις τραφέντα νόμοις· τὸ γὰρ σωφρόνως ζῆν καὶ καρτερικῶς, οὐχ ἡδὺ τοῖς πολλοῖς, ἄλλως τε καὶ νέοις· διὸ νόμοις δεῖ τετάχθαι τὴν τροφὴν καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα. Οὐκ ἔσται γὰρ λυπηρὰ συνήθη γενόμενα. Οὐχ ἱκανὸν δὲ ἴσως νέους ὄντας τροφῆς καὶ ἐπιμελείας τυχεῖν ὀρ-

θῆς, ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ ἀνδρωθέντας δεῖ ἐπιτηδεύειν αὐτὰ καὶ ἐθίζεσθαι, καὶ περὶ ταῦτα δεοίμεθ' ἂν νόμων. Καὶ ὅλως δὴ περὶ πάντα τὸν βίον. Οἱ γὰρ πολλοὶ ἀνάγκῃ μᾶλλον ἢ λόγῳ πειθαρχοῦσι· καὶ ζημίαις, ἢ τῷ καλῷ. —

Ἐν μόνῃ δὲ τῇ Λακεδαιμονίων πόλει μετ' ὀλίγων ὁ νομοθέτης ἐπιμέλειαν δοκεῖ πεποιῆσθαι τροφῆς τε καὶ ἐπιτηδευμάτων· ἐν δὲ ταῖς πλείσταις τῶν πόλεων ἐξημέληται περὶ τῶν τοιούτων, καὶ ζῇ ἕκαστος ὡς βούλεται, κυκλωπικῶς θεμιστεύων παίδων, ἠδ' ἀλόχου. Κράτιστον μὲν οὖν γίγνεσθαι κοινὴν ἐπιμέλειαν καὶ ὀρθήν.

Ein ſchöner Entwurf für die ganze φιλοσοφία περὶ τὰ ἀνθρώπινα. (l. 10. c. 10. am Ende.) — Im bürgerlichen Leben ſeines Volkes findet ſich der Einzelne; von ſeiner Stelle in dieſem hängt ſein Glück, ſein Geſchäft, die Art der Erſcheinung ſeiner Tugend ab. Nach dieſer Anſicht werden die Tugenden beſchrieben. Eine ſolche Unterweiſung aber frommt nur Wenigen, die von Jugend auf gut geführt werden, — die andern bedürfen der Geſetze, welche mit Gewalt aufrecht erhalten werden, und dies führt zur Lehre von der Geſetzgebung und Staatsverwaltung hinüber. Die Geſetze aber ſollen wieder ſich vorzüglich der Erziehung und Unterweiſung annehmen.

Freylich können wir von wegen des Syſtems gegen dieſe Einreihung der Tugendlehre in die Politik ſprechen, denn die Nothwendigkeit des öffentlich geſelligen Lebens iſt nur eine äußere Bedingung der Ausbildung des Menſchengeiſtes, und nicht deren be-

lebendes Princip. Iſt aber der Fehler nicht noch ſchlimmer, daß viele der Unſern die Vaterlandsliebe und den Gemeingeiſt in der Moral faſt ganz vergeſſen haben?

Glückliche Griechenweisheit, welche neben der Geſundheit der Seele und ihrer Tugend für das menſchlich Gute keinen Aberglauben und keine Entſündigungs-Phantaſien zu beachten hat!

Wohl wahr, uns iſt Frömmigkeit, Religion als Tugend bedeutſamer geworden, uns gehen die Forderungen der Tugend tiefer ins Innere des Gemüthes, uns iſt die Erhabenheit der Ideen der Gerechtigkeit in reinerem Lichte erſchienen: — aber der hohe chriſtliche Grundgedanke wurde in der Schule getrübt durch die myſtiſche Entſündigungslehre, welche die Kirchenväter an die Stelle der Seelenwanderung zur Reinigung ſetzten, und darin führte der Aberglaube zur Verachtung aller Heidentugend und zur Entſtellung der Glaubenslehre ſelbſt. Dadurch iſt bey uns trüber Myſticismus, widerliche Empfindeley, Weichlichkeit der Gefühle ſo oft krankhaft der Tugend untergeſchoben worden. Hier kann es uns vielleicht noch lange frommen, an der geſunden Klarheit griechiſcher Geiſtesſtärke den eignen Gedanken zu läutern.

Τόπος Β.

Ὅτι τὸ τέλος ἡ εὐδαιμονία.

§. 1.

Ariſtoteles beweiſt im erſten Buch der Nikomachiſchen Ethik, daß das ἄριστον, das ἀκρότατον καὶ τελειότατον ἀγαθὸν ἀνθρώπινον die εὐδαιμονία ſey. Anerkannt iſt hier, daß der Eudämonismus des Ariſtoteles vom Hedonismus z. B. der Kyrenaiker weſentlich verſchieden ſey, denn dies ergibt ſich ſehr leicht aus den Anfängen ſeiner Lehre, wie z. B. aus der Beurtheilung des βίος ἀπολαυστικὸς neben dem πολιτικὸς und θεωρητικὸς. (Eth. Nic. l. 1. c. 2.) Allein die Beurtheilung dieſes Unterſchiedes will genau geführt ſeyn, damit dem Ariſtoteles, deſſen Lehre von der εὐδαιμονία eine durchaus geſunde iſt, nicht unrecht geſchehe.

Kant nannte die Moralſyſteme, welche ein dem Genuß oder dem Gehalt der ſinnlichen Anregung unſrer Begierde gehörendes Princip des menſchlich Guten annehmen, Eudämonismus oder Glückſeligkeitslehre, und widerlegte ſie. Er traf damit freylich alle modernen Glückſeligkeitsſyſteme, welche, wie Garves Anſicht, nach der Schärfe der modernen Unterſcheidung der Principien beurtheilt werden können, und dabey den leeren wolfi-

ſchen Begriff der Vollkommenheit mit engliſchen, im Grunde immer hedoniſtiſchen, Anſichten zu ergänzen oder zu erfüllen ſuchten.

Allein dies trifft den Ariſtoteles gar nicht; und doch ſcheinen einige der Unſern ſeine Lehre dahin zu deuten.

Ich finde nemlich beſonders von Delbrück *) in der Ariſtoteliſchen Lehre vom höchſten Gut das Vergnügen als ἄριστον an die Spitze geſtellt und daneben die εὐδαιμονία als τελειότατον geordnet. Und ein ähnliches Reſultat könnte auch aus Tennemanns **) Zuſammenſtellung hervorzugehen ſcheinen.

Dagegen behaupte ich nun, daß die Lehre des Ariſtoteles nicht nur eine edle Abſicht habe, ſondern daß ſie hier, nemlich in der Lehre vom höchſten Gut, auch die ſtrengſte wiſſenſchaftliche Prüfung aushalte.

In dieſer Lehre nemlich kommt alles auf zwey Unterſcheidungen an.

1) Das Princip des Guten darf nicht im Genießen, als dem, was der Menſch leidet, ſondern es ſoll in der Schönheit deſſen, was der Menſch thut, geſucht werden.

2) Die Schönheit unſrer Handlungen liegt nicht in dem Wozu-guten, ſondern in dem An-ſich-guten derſelben.

*) Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum adumbratio. §. 1. cum adnotatione p. 58.

**) Geſch. d. Phil. B. 3. S. 264. 265. beſonders 289.

Dieſe beyden Unterſcheidungen mußte Ariſtoteles vom Platon lernen, und er iſt ihnen immer treu geblieben.

Nach einzelnen Definitionen dürfen wir freylich keinen Philoſophen beurtheilen, am wenigſten einen Griechen. *) Und hier kommt alles auf das Ganze der Darſtellung und nicht auf herausgeriſſene Sätze an.

§. 2.

Sehen wir nun die eigentliche Lehre von der εὐδαιμονία im I. B. der Nikomachiſchen Ethik an, ſo iſt

---

*) Dies wäre bey den hier in Frage ſtehenden Grundbegriffen beſonders für den Platon zu erinnern. Ariſtoteles hat offenbar ſeinen Begriff des An-ſich-guten vom Platon aufgenommen; dieſer beherrſcht die ganze πολιτεία des Platon. Seine Definitionen aber ſind dort B. 2. im Anfang äußerſt unvollkommen, indem ihm der Kantiſche Unterſchied des Angenehmen und Guten nicht zu Gebote ſtand, ſo klarer auch im Euthyphron im Unterſchied des τὸ ὅσιον διὰ τοῦτο φιλεῖται ὅτι ὅσιον ἐστίν· ἀλλ' οὐ διότι φιλεῖται ὅσιόν ἐστι, — angedeutet iſt. Für das an ſich Gute (ἀγαθὸν αὑτοῦ ἕνεκα ἀσπαζόμενον) führt er τὸ χαίρειν und τὰς ἡδονὰς als Beyſpiele an, und ſetzt dem dann das Nützliche und endlich das Für-ſich-wünſchenswerthe und zugleich Nützliche als das κάλλιστον ἀγαθὸν an die Seite. Noch ſchlimmer im Gorgias, wo der ganze Zweck iſt, die geiſtige Schönheit, alſo den unmittelbaren innern Werth der Gerechtigkeit, nachzuweiſen. Hier bedeutet dem Geiſte der Lehre nach τὸ καλὸν das Schöne im reinſten Sinn. Platon definirt aber: οὐκοῦν καὶ τἆλλα πάντα — ἢ διὰ ἡδονήν τινα, ἢ διὰ ὠφέλειαν ἢ δι' ἀμφότερα καλὰ προσαγορεύεις; ἔγωγε. So würde den Worten nach nichts in ſich, ſondern alles nur wozu, für ein Anderes (als nützlich oder angenehm) ſchön ſeyn.

alles klar und erſchöpfend, ohne daß irgend die ἡδονὴ als Princip auftritt. Wenn wir dagegen mit dieſem die Lehren vom Vergnügen in B. 7. und B. 10. vergleichen wollen, ſo müſſen wir vorſichtig verfahren.

Die im B. 7. zwiſchen die Lehren von der ἐγκρατεία und von der Freundſchaft geſchobenen Capitel über das Vergnügen haben größtentheils den polemiſchen Zweck, zu zeigen, daß ἡδονὴ ein ἀγαθὸν ſey und eine Art derſelben wol auch τὸ ἄριστον genannt werden könne. Dies iſt ächt ariſtoteliſch und richtig, wird aber nicht zur Begründung der Lehre aufgeſtellt, ſondern gehört in die letzten Anwendungen. Ja der ſcharfe Ausſpruch dieſer Sätze hat dem Ariſtoteles nur polemiſche Bedeutung.

Wir können dieſe Sache nach dem Ariſtoteles ſo am beſten beurtheilen. Er ſagt: *)

Ἔστω δὴ εὐδαιμονία εὐπραξία μετὰ ἀρετῆς· ἢ αὐτάρκεια ζωῆς· ἢ ὁ βίος μετὰ ἀσφαλείας ἥδιστος· ἢ εὐσθένεια κτημάτων καὶ σωμάτων μετὰ δυνάμεως φυλακτικῆς τε καὶ πρακτικῆς τούτων· σχεδὸν γὰρ τούτων ἓν ἢ πλείω τὴν εὐδαιμονίαν ὁμολογοῦσιν εἶναι ἅπαντες.

Hierin liegen drey Hauptideen dafür, worin die εὐδαιμονία beſtehen könne: εὐπραξία μετὰ ἀρετῆς, βίος ἥδιστος, εὐτυχία. Daß ſie nun nicht in εὐτυχία beſtehe, iſt klar, wenn ſchon der Menſch auch dieſer äußern Begünſtigungen bedarf. **)

---

*) Rhet. l. 1. c. 5.

*) Eth. Nic. l. 1. c. 9. ὅθεν εἰς ταυτὸ τάττουσιν ἔνιοι τὴν εὐτυχίαν τῇ εὐδαιμονίᾳ.

Was aber das Verhältniß der εὐπραξία zum βίῳ ἡδίστῳ betrifft, ſo konnte dem Ariſtoteles gar nicht in den Sinn kommen, die ſinnliche Anregung des Lebens als Princip des Guten vorauszuſetzen, ſondern, daß dieſes in der Geiſtesthätigkeit ſelbſt liege, iſt ihm das erſte Vorausgeſetzte. Daher beſteht ihm βίος ἥδιστος eben nur in der εὐπραξία μετὰ ἀρετῆς und ihm konnte die Verbindung der ἡδονῆς mit unſerm Leben keine Schwierigkeiten machen.

Πότερον δὲ διὰ τὴν ἡδονὴν τὸ ζῆν αἱρούμεθα, ἢ διὰ τὸ ζῆν τὴν ἡδονήν, ἀφείσθω ἐν τῷ παρόντι. Συνεζεῦχθαι μὲν γὰρ ταῦτα φαίνεται, καὶ χωρισμὸν οὐ δέχεσθαι. Ἄνευ τε γὰρ ἐνεργείας οὐ γίνεται ἡδονή. Πᾶσαν τε γὰρ ἐνέργειαν τελειοῖ ἡ ἡδονή.

Τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ, οὐχ ὡς ἕξις ἐνυπάρχουσα ἀλλ᾽ ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα. *)

Am klarſten aber erhellt, wie unbedeutend dem Ariſtoteles der Streit um das Vergnügen ſeyn mußte, aus l. 1. c. 9. in der Mitte.

Ἑκάστῳ δ᾽ ἐστὶν ἡδὺ πρὸς ὃ λέγεται φιλοτοιοῦτος· οἷον ἵππος μὲν τῷ φιλίππῳ· θέαμα δὲ τῷ φιλοθεώρῳ· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τὰ δίκαια τῷ φιλοδικαίῳ· καὶ ὅλως τὰ κατ᾽ ἀρετὴν τῷ φιλαρέτῳ. Τοῖς μὲν οὖν πολλοῖς τὰ ἡδέα μάχεται, διὰ τὸ μὴ φύσει τοιαῦτ᾽ εἶναι· τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἐστιν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα. Τοιαῦτα δὲ αἱ κατ᾽ ἀρε-

*) Eth. Nic. l. 10. c. 4. 5.

τὴν πράξεις. Ὥστε καὶ τούτοις εἰσιν ἡδεῖαι, καὶ καθ' αὑτάς· οὐδὲν δὴ προσδεῖται τῆς ἡδονῆς ὁ βίος αὐτῶν, ὥσπερ περιάπτου τινὸς, ἀλλ' ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ. Πρὸς τοῖς εἰρημένοις γὰρ οὐδ' ἔστιν ἀγαθὸς ὁ μὴ χαίρων ταῖς καλαῖς πράξεσιν. — Eben dieſes geht aus ſeiner ganzen Lehre von der Gewöhnung hervor, indem die Freude am Geiſtigſchönen ihm das Zeichen der vollendeten Ausbildung des Menſchen zum Guten ſeyn muß.

§. 3.

Dem gemäß finden wir dann im erſten Buch der Nikomachiſchen Ethik die Frage, was für den Menſchen das Gute ſey, wohl ſo beſonnen beantwortet, als ſie irgend beantwortet werden kann.

Δῆλον οὖν ὅτι διττῶς λέγοιτ' ἂν τὰ ἀγαθά· καὶ τὰ μὲν καθ' αὑτά, θάτερα δὲ διὰ ταῦτα. Χωρίσαντες οὖν ἀπὸ τῶν ὠφελίμων τὰ καθ' αὑτά, σκεψώμεθα εἰ λέγεται κατὰ μίαν ἰδέαν. *)

Dies letztere leugnet er gegen Platon und ſagt, daß das Gute für den Menſchen ein Zuſammengeſetztes ſey.

Πάλιν δ' ἐπανέλθωμεν ἐπὶ τὸ ζητούμενον ἀγαθὸν, τί ποτ' ἂν εἴη. Φαίνεται μὲν γὰρ ἄλλο ἐν ἄλλῃ πράξει καὶ τέχνῃ. — Τί οὖν ἑκάστῃ τἀγαθόν; ἢ οὗ χάριν τὰ λοιπὰ πράττεται; — ἐν ἁπάσῃ πράξει καὶ προαιρέσει τὸ τέλος· τούτου γὰρ ἕνεκα τὰ λοιπὰ πράττουσι πάντες. Ὥστ' εἰ ἕν τι

---

*) Eth. Nic. l. 1. c. 4.

τῶν πρακτῶν ἁπάντων ἐστὶ τέλος τοῦτ᾽ ἂν εἴη τὸ πρακτὸν ἀγαθόν. Εἰ δὲ πλείω, ταῦτα. *)

Τί ἐστιν οὗ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθαι, καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθόν; ὀνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται. Τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσι· τὸ δὲ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταὐτὸν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν. **)

Ὥστ᾽ εἰ μέν ἐστιν ἕν τι μόνον τέλειον, τοῦτ᾽ ἂν εἴη τὸ ζητούμενον. Εἰ δὲ πλείω τὸ τελειότατον τούτων. Τελειότερον δὲ λέγομεν τὸ καθ᾽ αὑτὸ διωκτὸν τοῦ δι᾽ ἕτερον· καὶ τὸ μηδέποτε δι᾽ ἄλλο αἱρετὸν, τῶν καὶ καθ᾽ αὑτὰ καὶ διὰ τοῦθ᾽ αἱρετῶν· καὶ ἁπλῶς δὴ τέλειον τὸ καθ᾽ αὑτὸ αἱρετὸν αἰεὶ, καὶ μηδέποτε δι᾽ ἄλλο. Τοιοῦτον δ᾽ ἡ εὐδαιμονία μάλιστ᾽ εἶναι δοκεῖ. Ταύτην γὰρ αἱρούμεθα αἰεὶ δι᾽ αὐτὴν, καὶ οὐδέποτε δι᾽ ἄλλο. Τιμὴν δὲ καὶ ἡδονὴν καὶ νοῦν καὶ πᾶσαν ἀρετὴν αἱρούμεθα μὲν καὶ δι᾽ αὐτά. (μηδενὸς γὰρ ἀποβαίνοντος ἑλοίμεθ᾽ ἂν ἕκαστον αὐτῶν·) αἱρούμεθα δὲ καὶ τῆς εὐδαιμονίας χάριν, διὰ τούτων ὑπολαμβάνοντες εὐδαιμονήσειν. Τὴν εὐδαιμονίαν οὐδεὶς αἱρεῖται τούτων χάριν, οὐδ᾽ ὅλως δι᾽ ἄλλο.

Φαίνεται δὲ καὶ ἐκ τῆς αὐταρκείας τὸ αὐτὸ συμβαινειν. Τὸ γὰρ τέλειον ἀγαθὸν αὔταρκες εἶναι δοκεῖ· τὸ δ᾽ αὔταρκες λέγομεν οὐκ αὐτῷ μόνῳ τῷ ζῶντι βίον μονώτην, ἀλλὰ καὶ γονεῦσι καὶ τέκνοις καὶ

*) C. 5.

**) C. 2.

γυναικὶ, καὶ ὅλως τοῖς φίλοις καὶ πολίταις· ἐπειδὴ φύσει πολιτικὸν ἄνθρωπος. — Τὸ δ' αὐταρκὲς τίθεμεν, ὃ μονούμενον, αἱρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ. Τοιοῦτον δὲ τὴν εὐδαιμονίαν οἰόμεθα εἶναι. — Τέλειόν τι φαίνεται καὶ αὐταρκὲς ἡ εὐδαιμονία, πάντων τῶν πρακτῶν οὖσα τέλος.*)

Worin beſteht nun aber dieſe εὐδαιμονία? Τοῖς μὲν οὖν λέγουσι τὴν πᾶσαν ἀρετὴν ἢ ἀρετήν τινα συνῳδός ἐστιν ὁ λόγος· ταύτης γάρ ἐστιν ἡ κατ' αὐτὴν ἐνέργεια· διαφέρει δὲ ἴσως οὐ μικρὸν ἐν κτήσει ἢ χρήσει τὸ ἄριστον ὑπολαμβάνειν· καὶ ἐν ἕξει ἢ ἐνεργείᾳ. Τὴν μὲν γὰρ ἕξιν ἐνδέχεται μηδὲν ἀγαθὸν ἀποτελεῖν ὑπάρχουσαν, οἷον τῷ καθεύδοντι ἢ καὶ ἄλλως πως ἐξηργηκότι· τὴν δὲ ἐνέργειαν οὐχ' οἷόν τε· πράξει γὰρ ἐξ ἀνάγκης καὶ εὖ πράξει. Ὥσπερ δὲ Ὀλυμπιάσιν οὐχ' οἱ κάλλιστοι καὶ ἰσχυρότατοι στεφανοῦνται, ἀλλ' οἱ ἀγωνιζόμενοι· (τούτων γάρ τινες νικῶσιν.) οὕτω καὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ καλῶν κἀγαθῶν οἱ πράττοντες ὀρθῶς, ἐπήβολοι γίγνονται. — **)

Ἡ ἀρετὴ iſt nur ἕξις ἐπαινετὴ τῆς ψυχῆς. Dieſe iſt für das Leben nicht genug, ſondern ſie ſoll ſich in Thaten zeigen, in dieſen allein kann die εὐδαιμονία ſelbſt ſeyn.

Τῆς δὲ ἀρετῆς ἔστι τέλος τὸ καλόν. Τούτου ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετὴ στοχαστικὴ μᾶλλον, ἢ ἐξ ὧν ἔσται. —

---

*) C. 5.

**) C. 9.

Τῆς ἀρετῆς παντελῶς τοῦτ' ἔστι, τὸ καλὸν προθέσθαι. — Ἀλλὰ καὶ νῦν φαμὲν τοῦτο, ὁμοίως τὴν ἐνέργειαν τῆς ἕξεως βελτίω εἶναι. *)

Καλὸν μὲν οὖν ἐστὶν, ὃ ἂν δι' αὑτὸ αἱρετὸν ὂν. Ἐπαινετὸν ᾖ. Ἢ ὃ ἂν ἀγαθὸν ὂν, ἡδὺ ᾖ, ὅτι ἀγαθόν. Εἰ δὲ τοῦτό ἐστι τὸ καλὸν, ἀνάγκη τὴν ἀρετὴν καλὸν εἶναι. Ἀγαθὸν γὰρ ὂν, ἐπαινετόν ἐστιν. **)

Νενεμημένων δὴ τῶν ἀγαθῶν τριχῇ, καὶ τῶν μὲν ἐκτὸς λεγομένων, τῶν δὲ περὶ ψυχὴν καὶ σῶμα· τὰ περὶ ψυχὴν κυριώτατα λέγομεν καὶ μάλιστα ἀγαθά, τὰς δὲ πράξεις καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς ψυχικὰς περὶ τὴν ψυχὴν τίθεμεν. — Ὀρθῶς δὲ καὶ ὅτι πράξεις τινὲς λέγονται καὶ ἐνέργειαι τὸ τέλος. Οὕτω γὰρ τῶν περὶ ψυχὴν ἀγαθῶν γίνεται, καὶ οὐ τῶν ἐκτός. Συνάδει δὲ τῷ λόγῳ καὶ τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν τὸν εὐδαίμονα. Σχεδὸν γὰρ εὐζωΐα τις εἴρηται καὶ εὐπραξία. ***)

Ὅτι ἡ εὐδαιμονία καὶ τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν ἐν βίῳ τελείῳ.

Ἀλλ' ἴσως τὴν μὲν εὐδαιμονίαν τὸ ἄριστον λέγειν ὁμολογούμενόν τι φαίνεται· ποθεῖται δὲ ἐναργέστερον, τί ἐστιν, ἔτι λεχθῆναι. Τάχα δὲ γένοιτ' ἂν τοῦτο, εἰ ληφθείη τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου. — Τί οὖν δὴ τοῦτ' ἂν εἴη ποτέ; τὸ μὲν γὰρ ζῆν κοινὸν εἶναι φαίνεται καὶ τοῖς φυτοῖς· ζητεῖται δὲ τὸ ἴδιον. Ἀφοριστέον ἄρα τὴν θρεπτικὴν καὶ αὐξητικὴν ζωήν.

---

*) Magn. Mor. I. 1. c. 20.

**) Rhet. l. 1. c. 9.

***) Eth. Nic. l. 1. c. 8.

Ἑπομένη δὲ αἰσθητική τις ἂν εἴη. Φαίνεται δὲ καὶ αὕτη κοινὴ καὶ ἵππῳ καὶ βοῒ καὶ παντὶ ζώῳ. Λείπεται δὲ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος. (Τούτου δὲ, τὸ μὲν, ὡς ἐπιπειθὲς λόγῳ· τὸ δ', ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον. Διττῶς δὲ καὶ ταύτης λεγομένης, τὴν κατ' ἐνέργειαν θετέον. Κυριώτερον γὰρ αὕτη δοκεῖ λέγεσθαι.) Εἰ δ' ἔστιν ἔργον ἀνθρώπου, ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον, ἢ μὴ ἄνευ λόγου· τὸ δ' αὐτό φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου· (ὥσπερ κιθαριστοῦ καὶ σπουδαίου κιθαριστοῦ.) — Εἰ δ' οὕτως, ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωήν τινα· ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου. Σπουδαίου δ' ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς. Ἕκαστον δὲ εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται· εἰ δ' οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν· εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταὶ κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην. Ἔτι δὲ ἐν βίῳ τελείῳ. Μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα. Οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα, οὐδὲ ὀλίγος χρόνος. *)

Τί οὖν κωλύει λέγειν εὐδαίμονα τὸν κατ' ἀρετὴν τελείαν ἐνεργοῦντα, καὶ τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς ἱκανῶς κεχορηγημένον, μὴ τὸν τύχοντα χρόνον, ἀλλὰ τέλειον βίον; **)

Εἰ μὲν οὖν καὶ ἄλλό τι θεῶν ἐστι δώρημα ἀνθρώποις, εὔλογον καὶ τὴν εὐδαιμονίαν θεόσδοτον εἶναι, καὶ μάλιστα τῶν ἀνθρωπίνων ὅσῳ βέλτι-

---

*) C. 6.

**) C. 11.

στον. — Φαίνεται δὲ, κἂν εἰ μὴ θεόπεμπτός ἐστιν, ἀλλὰ δι' ἀρετὴν καί τινα μάθησιν καὶ ἄσκησιν παραγίνεται, τῶν θειοτάτων εἶναι· τὸ γὰρ τῆς ἀρετῆς ἆθλον καὶ τέλος ἄριστον φαίνεται καὶ θεῖόν τι καὶ μακάριον. *)

§. 4.

So hat Ariſtoteles in dieſer Lehre das richtigſte gegeben, was von einer nur zergliedernden, und keine Theorie ſuchenden Unterſuchung gefordert werden kann. Das Menſchlich-gute iſt die ſchöne Erſcheinung ſeines ganzen geiſtigen Lebens, dieſe aber hängt theils von ſeiner innern Tüchtigkeit (ἀρετῇ), theils von den äußern Umſtänden, welche Gottes Hand leitet, ab.

Wollten wir aber freylich dieſe Lehre des Ariſtoteles nach moderner Weiſe in ein Syſtem unter Principien ordnen und dann nach ihren Conſequenzen prüfen, ſo würde ſie alle Haltung verlieren oder nach Kantiſchem Sprachgebrauch in Eudämonismus verwandelt werden, was aber bey der Platoniſchen Lehre eben ſo ſehr der Fall wäre. Denn hier würde die Unvollſtändigkeit der pſychologiſchen Theorie zerſtörend wirken.

Wir finden bey Platon die Grundideen des ſchönſten griechiſchen Syſtems der Ethik am lebendigſten ausgeſprochen, darunter vorzüglich die Bedeutung der Ideen des An-ſich-guten und des Geiſtigſchönen, aber ich bemerkte ſchon, daß ſeine Definitionen des δι' αὑτὸ ἀγαθὸν und des καλὸν fehlerhaft ſind. Eben ſo ſeine Lehre vom Begehren. Er hat beſonders im Philebos

*) C. 10.

die Natur der ſinnlichen Begierde ſehr klar dargeſtellt und gezeigt, wie die Begierde immer der Seele gehöre durch die Vorſtellung von der Befriedigung, welche der Befriedigung vorausgeht. Sodann aber kommt er oft, z. B. im Sympoſion, im Lyſis, im Philebos, auf die Schwierigkeit, daß man nur das begehren, alſo auch nur das lieben, nur dem Freund ſeyn könne, was man nicht hat, womit er dann nach ſeinem ironiſchen Gebrauch der ſophiſtiſchen Dialektik dialektiſche Spiele treibt. Hier wäre zu antworten, daß wir ja das Zukünftige nicht haben, und daß die ganze Erörterung fälſchlich alles Begehren und Wollen nach den Verhältniſſen der ſinnlichen Begierde beurtheilt, die reine Liebe zum Schönen aber nicht trifft. Richtig bleibt darin eigentlich nur, was Ariſtoteles bey βουλεύεσθαι und φρόνησις erinnert, daß die Gegenſtände einer Ueberlegung zum Entſchluß nichts als nothwendig und unveränderlich Erkanntes ſeyn können.

Am Ende des vierten Buches περὶ πολιτείας gibt Platon die höchſt intereſſante Eintheilung des ganzen geiſtigen Lebens der Menſchen (ohne Trennung von Erkenntniß, Gefühl und Begierde,) in die ἐπιθυμία, ſinnliche Begierde, θυμὸς, untere Thatkraft der Willkühr, und λόγος. Dieſe wäre nach unſrer Pſychologie mit dem Unterſchied von Sinnlichkeit, unterem Gedankenlauf und oberem Gedankenlauf zu vergleichen. Da nun dieſe Beſtimmungen keine wiſſenſchaftlich größere Genauigkeit erhalten, ſo bleibt λόγος eben das Vermögen des oberen Gedankenlaufes, alſo der Verſtand, und nicht die reine Vernunft.

Allerdings wird im ſechsten Buch der λόγος, wie oben Anmerkung 1. angegeben iſt, weiter eingetheilt und dabey kommen νόησις und διάνοια als zwey Theile des ariſtoteliſchen νοῦς, als Theile der reinen Vernunft vor. Allein dort iſt λόγος ſchon nur das obere Erkenntnißvermögen, und die Stelle eines Vermögens eigner praktiſcher Principien, der reinen praktiſchen Vernunft fehlt.

Daher bleibt eben dort die ganze Lehre nur Lehre von der Herrſchaft des Verſtandes über den Menſchen, was ſich nachher in des Ariſtoteles Entwicklungen noch härter ergibt.

Ariſtoteles ſcheint von dieſen Platoniſchen Unterſcheidungen ausgegangen zu ſeyn. Die allgemeinen Grundbegriffe hat er richtiger beſtimmt, in der allgemeinen Eintheilung der Geiſtesthätigkeiten aber die Bedeutſamkeit des θυμὸς nicht beachtet, ſondern, wie er ſelbſt ſagt, *) nur die Unterſcheidung des λογικὸν und ἄλογον μέρος der Seele von Platon angenommen. Er bildet dies ſo aus:

Τὸ μὲν φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου· τὸ δὲ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ᾗ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν. — Εἰ δὲ χρὴ καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν; διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον· τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν ἑαυτῷ, τὸ δὲ ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι. **)

---

*) Magn. Mor. l. 1. c. 1.

**) Eth. Nic. l. 1. c. 13.

Seine Lehre behält alſo auch dieſen obern Gedankenlauf in dem λόγον ἔχον ἐν ἑαυτῷ, und λόγος bleibt der Verſtand. Sie gewinnt aber ſehr durch die Anerkennung der Macht der Gewohnheit in der verſtändigen Ausbildung des untern Gedankenlaufes, des λόγον ἔχον, ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι.

Ἡ δ᾽ ἠθικὴ (ἀρετὴ) ἐξ ἔθους περιγίνεται· ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχηκε, μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους· ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται. Οὐδὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται. — *)

Dieſes hat auf die ganze Ausbildung ſeiner Lehre, wie im Folgenden gezeigt werden ſoll, einen ſehr vortheilhaften Einfluß, aber zugleich läßt es den Mangel der Anerkennung einer rein vernünftigen Idee des Guten um ſo klarer hervortreten. Da das λογικὸν der Seele hier nur der Verſtand iſt, ſo ſind die Tugenden dieſes Theils der Seele in φρόνησις und σοφία auch nur Tugenden der Erkenntniß, der Einſicht — und es fehlt ganz an einem *rein vernünftigen Zweck* im Willen, wie wir ihn durch die Idee der perſönlichen Würde anerkennen.

Pſychologiſch ſind die Grundbegriffe zwar genau definirt. Βούλησις, das verſtändige Wollen, welches den Zweck vorſchreibt, iſt vom Entſchluß προαίρεσις gut unterſchieden.

---

*) Eth. Nic. l. 2. c. 1.

῾Η μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἐστὶ μᾶλλον. ῾Η δὲ προαίρεσις πρὸς τὸ τέλος. *)

Ferner βούλησις iſt als eine Art der Begierde, ὄρεξις, anerkannt, und dieſe in ſinnliche, ἐπιθυμία, und verſtändige, βούλησις, getheilt.

Νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως· ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις. ῞Οταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται. ῾Η δὲ ὄρεξις κινεῖ παρὰ λογισμόν· ἡ γὰρ ἐπιθυμία ὄρεξις τίς ἐστι. **)

Da nun aber doch nur die leere Form des Verſtandes übergeordnet wird, ſo bekommt die βούλησις doch keinen eignen Zweck, ſondern nur einen durch Klugheit vermittelten, welcher eigentlich mit der ἀρετὴ ἠθικὴ doch aus den ſinnlichen Begierden ſtammt.

῾Η μὲν γὰρ ἀρετὴ (ἠθικὴ) τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν· ἡ δὲ φρόνησις, (d. h. in dieſem Zuſammenhang alle ἀρετὴ διανοητικὴ oder alle ἀρετὴ τοῦ λόγου ἔχοντος ἐν ἑαυτῷ,) τὰ πρὸς τοῦτον. — ***)

Φρόνησις ordnet alſo nur die Mittel zum Zweck, ſie iſt Klugheit, σοφία aber wird nur theoretiſch wiſſenſchaftlich genommen und die ſittliche Weisheit fehlt.

Wie es dann auch heißt:

᾿Επεὶ τοίνυν ἐστὶ ἡ ἀρετὴ τῶν παθῶν τούτων μεσότης. — †)

---

*) Eth. Nic. l. 3. c. 2.

**) De anima l. 3. c. 10.

***) Eth. Nic. l. 6. c. ult.

†) Magn. Mor. l. 1. c. 8.

§. 5.

So können wir leicht zeigen, wie uns dieſe Begriffe im Kreiſe herum führen, ſobald wir aus den gegebenen Zergliederungen allein ein modernes Syſtem bilden wollen.

Τί ἐστι τὸ καθ' αὑτὸ ἀγαθόν; ἐν ἁπάσῃ πράξει καὶ προαιρέσει τὸ τέλος.

Τί ἐστι τὸ τέλος; Ἡ εὐδαιμονία.

Τί ἐστι ἡ εὐδαιμονία; Εὐπραξία μετὰ ἀρετῆς τελείας.

Hier können wir nun entweder weiter fragen: τί ἐστιν ἡ ἀρετή; wo dann die Antwort wird: μεσότης τῶν παθῶν μετὰ λόγου. Τὰ πάθη aber ſtammen aus der ἐπιθυμία und wir würden wider den Geiſt der ganzen Lehre durch die Conſequenzen auf den Hedonismus gedrängt.

Mehr den ariſtoteliſchen Inductionen gemäß können wir aber auch weiter fragen: τί ἐστιν ἡ τελειοτάτη ἀρετή; und die Antwort wird ἡ διανοητικὴ, ὁ δὲ βίος τελειότατος ὁ θεωρητικός. Damit kommen wir dann auf die Lehren des zehnten Buches der Nikomachiſchen Ethik.

Διεξιοῦσι δὲ πάντα φαίνοιτ' ἂν τὰ περὶ τὰς πράξεις μικρὰ καὶ ἀνάξια θεῶν. — Τῷ δὴ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφῃρημένῳ, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρίας; ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη. *)

*) Eth. Nic. l. 10. c. 8.

Bayerische Staatsbibliothek München

Die Vollkommenheit des Lebens wird bloß auf Denken und verſtändiges Erkennen beſchränkt und die Ideen der reinen praktiſchen Vernunft treten gar nicht hervor.

Dieſer Vorwurf trifft nun aber der ſyſtematiſchen Form nach, wie geſagt, eben ſo gut alle rationaliſtiſchen Syſteme der Ethik bis in die neueſte Zeit, weil alle nur ein formales Princip für den Verſtand annehmen, er trifft den Adam Smith ſowol als Kants kategoriſchen Imperativ.

Nur der Hedonismus konnte leicht einen Gehalt für unmittelbare Zwecke unſrer Begierden nachweiſen; der reine Zweck des νοῦς aber wird erſt in Kants Idee des Zwecks an ſich und der perſönlichen Würde wiſſenſchaftlich anerkannt.

Τόπος Γ.

Περὶ δικαιοσύνης.

§. 1.

Ich hebe ferner einige Begriffsbeſtimmungen aus der Rechtslehre des Ariſtoteles aus, wie dieſe im fünften Buch der Nikomachiſchen Ethik enthalten iſt, weil hier beſonders feine Unterſcheidungen vorkommen, ſo daß man ſich oft wundern muß, wie bey uns über Begriffsbeſtimmungen geſtritten worden iſt, die ſich dort ſchon ſo klar feſtgeſtellt finden.

1) Die für die Tugendlehre ſo wichtige Beſtimmung, daß die Gerechtigkeit im Gegenſatz gegen die Tugendpflichten, in denen der Menſch nur ſich ſelbſt verbunden iſt, diejenige ſey, in der er dem Andern verbunden iſt: wie klar iſt dieſe hier an die Spitze geſtellt!

Αὔτη μὲν οὖν δικαιοσύνη ἀρετὴ μὲν ἔστι τελεία, ἄλλ' οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ πρὸς ἕτερον· καὶ διὰ τοῦτο πολλάκις κρατίστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη· καὶ οὔθ' ἕσπερος, οὔθ' ἑῷος οὕτω θαυμαστός· καὶ παροιμιαζόμενοί φαμεν· ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή 'στι.

Τελεία δ' ἐστὶν, ὅτι ὁ ἔχων αὐτὴν, καὶ πρὸς ἕτερον δύναται τῇ ἀρετῇ χρῆσθαι, ἀλλ' οὐ μόνον

κατ' αὐτόν. — Διὰ δὲ τὸ αὐτὸ τοῦτο καὶ ἀλλότριον ἀγαθὸν δοκεῖ εἶναι ἡ δικαιοσύνη, μόνη τῶν ἀρετῶν, ὅτι πρὸς ἕτερόν ἐστιν. *)

§. 2.

2) Höchſt merkwürdig muß es gefunden werden, daß Ariſtoteles ſchon eine ſo klare und genügende Erklärung und Unterſcheidung der Grundbegriffe von Recht gegeben hat, wenn man bedenkt, wie ſehr ſich die Unſern abgemüht haben mit der unbeholfenen Gundlingiſchen Erlaubniß zum Zwang, wie einſeitig dagegen Hugo alle Rechtspflicht als poſitive Rechtspflicht definirt, wie lange man ſich mit der armſeligen Definition: jus est facultas moralis agendi tröſtet; wie die einſeitigen Zurückführungen des Rechtsbegriffes auf den Begriff der perſönlichen Freyheit noch immer der richtigen Begründung der Lehre von der Gerechtigkeit durch die Idee der perſönlichen Gleichheit in der Schule überlegen bleiben.

Hört dagegen den Ariſtoteles:

Recht und Gerechtigkeit haben eine unbeſtimmt allgemeine Bedeutung, in welcher die Gerechtigkeit mit aller Tugend überhaupt zuſammenfällt; denn jede Tugend ſchreibt dem Menſchen ein Geſetz ſeines Verhaltens vor, und gerecht heißt ein Jeder darin, daß er den Geſetzen gehorcht.

So iſt in einer Bedeutung das Gerechte (δίκαιον) das Geſetzliche (νόμιμον,) welches denn beſonders bey

*) Eth. Nic. l. 5. c. 3. Casaub.

den bürgerlichen Geſetzen im Staat (δίκαιον πολιτικὸν) in Anwendung kommt.

Kommt es aber darauf an, die Gerechtigkeit als eine beſondere Tugend neben andern (ἐν μέρει τῆς ἀρετῆς) zu beſtimmen, ſo iſt das Gerechte (δίκαιον) das Gleiche (τὸ ἴσον). Man kann zwar neben der der Gleichheit widerſprechenden Ungerechtigkeit (τοῦ ἀνίσου) noch die πλεονεξία, die Ungerechtigkeit deſſen nennen, der ſich in Glücksgütern zu viel anmaßt; aber dieſe iſt ſelbſt im ἀνίσον enthalten.

Εοικε δὲ πλεοναχῶς λέγεσθαι ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀδικία. — Εἰλήφθω δὴ ὁ ἄδικος ποσαχῶς λέγεται. Δοκεῖ δὲ ὅ τε παράνομος ἄδικος εἶναι, καὶ ὁ πλεονέκτης καὶ ὁ ἄνισος· ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ὁ δίκαιος ἔσται ὁ δὲ νόμιμος καὶ ὁ ἴσος· τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον. —

Ἐπεὶ δὲ καὶ πλεονέκτης ὁ ἄδικος περὶ τὰ ἀγαθὰ ἔσται, οὐ πάντα, ἀλλὰ περὶ ὅσα εὐτυχία κ. τ. λ.

Ὁ δ' ἄδικος οὐκ αἰεὶ τὸ πλέον αἱρεῖται· ἀλλὰ καὶ τὸ ἔλαττον, ἐπὶ τῶν ἁπλῶς κακῶν· ἀλλ' ὅτι δοκεῖ καὶ τὸ μεῖον κακὸν ἀγαθόν πως εἶναι, τοῦ δ' ἀγαθοῦ ἔστιν ἡ πλεονεξία. Διὰ τοῦτο δοκεῖ πλεονέκτης εἶναι. Ἔστι δὲ ἄνισος· τοῦτο γὰρ περιέχει καὶ κοινόν. Καὶ παράνομος· τοῦτο γὰρ ἡ παρανομία ἤτοι ἡ ἀνισότης περιέχει πᾶσαν ἀδικίαν. *)

Ὥστε ἕνα μὲν τρόπον δίκαια λέγομεν τὰ ποιητικὰ καὶ φυλακτικὰ τῆς εὐδαιμονίας καὶ τῶν μο-

*) L. 5. c. 2.

ρίων αὐτῆς τῇ πολιτικῇ κοινωνίᾳ. Προστάττει δὲ ὁ νόμος καὶ τὰ τοῦ ἀνδρείου ἔργα ποιεῖν — καὶ τὰ τοῦ σώφρονος — ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἄλλας ἀρετάς. *)

Καθ' ἑκάστην γὰρ ἀρετὴν προστάττει ζῆν, καὶ καθ' ἑκάστην μοχθηρίαν κωλύει ὁ νόμος. **)

Ζητοῦμεν δέ γε τὴν ἐν μέρει ἀρετῆς δικαιοσύνην. Ἔστι γάρ τις. — Σημεῖον δὲ ὅτι ἐστί· κατὰ μὲν γὰρ τὰς ἄλλας μοχθηρίας ὁ ἐνεργῶν ἀδικεῖ μὲν, πλεονεκτεῖ δ' οὐδέν· οἷον ὁ ῥίψαι τὴν ἀσπίδα διὰ δειλίαν. — Ἔστιν ἄρα γέ τις ἄλλη ἀδικία, ὡς μέρος τι τῆς ὅλης, καὶ ἄδικόν τι ἐν μέρει τοῦ ὅλου ἀδίκου, τοῦ παρὰ τὸν νόμον. Ἔτι, εἰ ὁ μὲν τοῦ κερδαίνειν ἕνεκα μοιχεύοι καὶ προςλαμβάνοι· ὁ δὲ προςτιθεὶς καὶ ζημιούμενος δι' ἐπιθυμίαν· οὗτος μὲν ἀκόλαστος δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον ἢ πλεονέκτης· ἐκεῖνος δ' ἄδικος, ἀκολάστος δ' ού. — Ὥστε φανερὸν ὅτι ἐστί τις ἀδικία παρὰ τὴν ὅλην ἄλλη ἐν μέρει, συνώνυμος· ὅτι ὁ ὁρισμὸς ἐν τῷ αὐτῷ γένει· ἄμφω γὰρ έν τῷ πρὸς ἕτερον ἔχουσι τὴν δύναμιν· ἀλλ' ἡ μὲν περὶ τιμὴν, ἢ χρήματα, ἢ σωτηρίαν, ἢ (εἴ τινι ἔχοιμεν ἑνὶ ὀνόματι περιλαβεῖν ταῦτα πάντα.) δι' ἡδονὴν ἀπὸ τοῦ κέρδους· ἡ δὲ περὶ ἅπαντα περὶ ὅσα ὁ σπουδαῖος. ***)

Διώρισται δὴ τὸ ἄδικον, τό τε παράνομον, καὶ τὸ ἄνισον· τὸ δὲ δίκαιον, τό τε νόμιμον, καὶ τὸ ἴσον. —

---

*) L. 5. c. 3.
**) L. 5. c. 5.
***) L. 5. c. 4.

Ἐπεὶ δὲ τὸ ἄνισον καὶ τὸ παράνομον οὐ ταυτὸν, ἀλλ' ἕτερον, ὡς μέρος πρὸς ὅλον. — *)

Das δίκαιον νόμιμον iſt alſo überhaupt das durch Geſetze in der menſchlichen Geſellſchaft Feſtgeſtellte. Doch ruht auch bey dieſer Geſetzlichkeit der beſtimmte Begriff des Gerechten beym δίκαιον πολιτικὸν immer auf der Gleichheit. Wo dieſe Gleichheit unter dem Geſetz nicht anerkannt wird, bleibt kein eigentliches Recht, ſondern höchſtens etwas dem ähnliches übrig.

Καθ' ἑκάστην γὰρ ἀρετὴν προστάττει ζῆν, καὶ καθ' ἑκάστην μοχθηρίαν κωλύει ὁ νόμος. Τὰ δὲ ποιητικὰ τῆς ὅλης ἀρετῆς ἔστι τῶν νομίμων ὅσα νενομοθέτηται περὶ παιδείαν τὴν πρὸς τὸ κοινόν. **)

Δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν, ὅτι τὸ ζητούμενόν ἐστι καὶ τὸ ἁπλῶς δίκαιον καὶ τὸ πολιτικὸν δίκαιον· ***) τοῦτο δέ ἐστιν ἐπὶ τῶν κοινωνῶν

---

*) L. 5. c. 5.

**) L. 5. c. 5.

***) L. 5. c. 10. Hier ſey beyläufig bemerkt, daß die Ausgaben und Ueberſetzungen ſchlecht abtheilen. Der Anfang des C. 10. die Bemerkung, daß eine einzelne ungerechte That noch nicht zum Ungerechten macht, gehört ganz zum vorhergehenden. Die neue Betrachtung fängt mit dem Unterſchied des ἁπλῶς δίκαιον und des πολιτικὸν δίκαιον an, alſo entweder mit πῶς μὲν οὖν ἔχει κ. τ. λ. oder mit δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν κ. τ. λ. Dieſe Betrachtung geht dann fort zur Unterſcheidung des δίκ. φυσικὸν und νομικὸν, welche endigt — πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἡ ἀρίστη. Nach dieſen Worten fängt eine ganz neue Unterſuchung über die Freywilligkeit bey gerechten Handlungen an.

βίου πρὸς τὸ εἶναι αὐτάρκειαν, ἐλευθέρων καὶ ἴσων (ἢ κατ' ἀναλογίαν, ἢ κατ' ἀριθμόν)· ὥστε ὅσοις μή ἐστι τοῦτο, οὐκ ἔστι τούτοις πρὸς ἀλλήλους τὸ πολιτικὸν δίκαιον, ἀλλά τι δίκαιον καὶ καθ' ὁμοιότητα κ. τ. λ.

Τοῦτο (τὸ ἄδικον) δ' ἐστὶ τὸ πλέον αὑτῷ νέμειν τῶν ἁπλῶς ἀγαθῶν. — Διὸ οὐκ ἐῶμεν ἄρχειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν λόγον· ὅτι ἑαυτῷ τοῦτο ποιεῖ καὶ γίνεται τύραννος. Ἔστι δὲ ὁ ἄρχων φύλαξ τοῦ δικαίου· εἰ δὲ τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἴσου. — Ἀλλότριον εἶναί φασιν ἀγαθὸν τὴν δικαιοσύνην· — μισθός τις ἄρα δοτέος. Τοῦτο δὲ τιμὴ καὶ γέρας· ὅσοις δὲ μὴ ἱκανὰ ταῦτα, οὗτοι γίνονται τύραννοι.

Τὸ δὲ δεσποτικὸν δίκαιον καὶ τὸ πατρικὸν, οὐ ταὐτὸ τούτοις, ἀλλ' ὅμοιον· οὐ γάρ ἐστιν ἀδικία πρὸς τὰ αὑτοῦ ἁπλῶς. — Οὐδ' ἄρα ἄδικον, οὐδὲ δίκαιον τὸ πολιτικόν· κατὰ νόμον γὰρ ἦν, καὶ ἐν οἷς ἐπεφύκει εἶναι νόμος· οὗτοι δ' ἦσαν οἷς ὑπάρχει ἰσότης τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι· διὸ μᾶλλον πρὸς γυναῖκά ἐστι δίκαιον ἢ πρὸς τέκνα καὶ κτήματα· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ οἰκονομικὸν δίκαιον· ἕτερον δέ ἐστι καὶ τοῦτο τοῦ πολιτικοῦ.

Um aber dieſes richtig zu faſſen, můſſen wir beachten, in welcher Allgemeinheit hier das geſellſchaftliche Geſetz genommen wird. Ich verbinde dafůr folgende Stellen, aus denen ſich zugleich ergibt, wie ſcharf hier ſchon die wichtigſten Eintheilungen der Rechte beſtimmt ſind.

Ὥρισται δὴ τὰ δίκαια καὶ τὰ ἄδικα πρός τε νόμους δύο, καὶ πρὸς οὕς ἐστι διχῶς.

Λέγω δὲ νόμον τὸν μὲν ἴδιον, (jus civile des Cajus) τὸν δὲ κοινὸν (jus naturale oder gentium der Römer).

Ἴδιον μὲν τὸν ἑκάστοις ὡρισμένον πρὸς αὑτούς· καὶ τούτων τὸν μὲν ἄγραφον (Gewohnheitsrecht), τὸν δὲ γεγραμμένον.

Κοινὸν δὲ τὸν κατὰ φύσιν. ἔστι γὰρ ὃ μαντεύονταί τι πάντες φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον, κἂν μηδεμία κοινωνία πρὸς ἀλλήλους ᾖ μηδὲ συνθήκη κ. τ. λ. *)

Hier ſteht nun erläuternd dazwiſchen: τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν (oder κοινόν) ἐστι, τὸ δὲ νομικόν· (poſitives Recht, das obige ἴδιον.) Φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχων δύναμιν, καὶ οὐ τὸ δοκεῖν ἢ μή· νομικὸν δέ, ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως· ὅταν δὲ θῶνται διαφέρει, οἷον τὸ μνᾶς λυτροῦσθαι, ἢ τὸ αἶγα Διῒ θύειν ἀλλὰ μὴ πρόβατα. **)

Derſelbe Unterſchied wird Rhet. ad Alex. c. 2. noch näher mit Beyſpielen erläutert, nur daß dort für δίκαιον φυσικὸν ſchlechthin δίκαιον genannt wird, und dieſem mit der Benennung νόμος nur das δίκαιον νομικὸν γεγραμμένον an die Seite geſtellt wird.

Δίκαιον μὲν οὖν ἐστὶ τὸ τῶν ἁπάντων ἢ τῶν πλείστων ἔθος ἄγραφον, διορίζον τὰ καλὰ καὶ τὰ αἰσχρά. Τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ γονέας τιμᾷν, καὶ φίλους εὐποιεῖν, καὶ τοῖς εὐεργέταις χάριν ἀποδιδόναι. Ταῦτα γὰρ καὶ τούτοις ὅμοια οὐ προστάττουσι τοῖς αν-

*) Rhet. l. 1. c. 13.

**) Eth. Nic. l. 5. c. 10.

θρώποις οἱ γεγραμμένοι νόμοι ποιεῖν, ἀλλ' ἔθει ἀγράφῳ καὶ κοινῷ νόμῳ νομίζεται. — Νόμος δέ ἐστιν ὁμολόγημα πόλεως κοινὸν διὰ γραμμάτων προστάττον πῶς χρὴ πράττειν ἕκαστα.

Nun folgen wir den Begriffsbeſtimmungen Rhet. l. 1. c. 13 noch weiter.

Πρὸς οὓς δὲ διώρισται, διχῶς διώρισται. Ἢ γὰρ πρὸς τὸ κοινὸν (jus publicum), ἢ πρὸς ἕνα τῶν κοινωνούντων (jus privatum), ἃ δεῖ πράττειν ἢ μὴ πράττειν. — Ὁ γὰρ μοιχεύων καὶ τύπτων τινὰ τῶν ὡρισμένων· ὁ δὲ μὴ στρατευόμενος τὸ κοινόν. —

Eben ſo werden die Verbrechen in Privatverbrechen und öffentliche eingetheilt.

Ἐπεὶ δὲ τῶν δικαίων καὶ τῶν ἀδίκων ἦν δύο εἴδη· τὰ μὲν γὰρ γεγραμμένα, τὰ δὲ ἄγραφα. Περὶ ὧν μὲν οἱ νόμοι ἀγορεύουσιν, εἴρηται. Τῶν δὲ ἀγράφων δύο ἐστὶν εἴδη. ταῦτα δ' ἐστὶ,

τὰ μὲν καθ' ὑπερβολὴν ἀρετῆς καὶ κακίας, ἐφ' οἷς ὀνείδη, καὶ ἔπαινοι, ἀτιμίαι καὶ τιμαὶ, καὶ δωρεαί· οἷον τὸ χάριν ἔχειν τῷ ποιήσαντι εὖ, καὶ ἀντευποιεῖν τὸν εὐποιήσαντα, καὶ βοηθητικὸν εἶναι τοῖς φίλοις, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα. (Dies träfe alſo vorzüglich die ſogenannten unvollkommnen Pflichten gegen Andere.)

Τὰ δὲ τοῦ ἰδίου νόμου καὶ γεγραμμένου ἔλλειμμα. (Billigkeit, die hier trefflich beſtimmt wird.) Τὸ γὰρ ἐπιεικὲς δοκεῖ δίκαιον εἶναι. Ἔστι δὲ ἐπιεικὲς, τὸ παρὰ τὸν γεγραμμένον νόμον δίκαιον εἶναι. Συμβαίνει δὲ τοῦτο τὰ μὲν ἀκόντων, τὰ δὲ ἑκόντων τῶν νομοθετῶν. Ἀκόντων μὲν ὅταν λάθῃ, ἑκόντων δὲ ὅταν

μὴ δύνανται διορίσαι. Ἀλλ' ἀναγκαῖον μὲν ᾖ καθόλου εἰπεῖν, μὴ ᾖδε, ἀλλ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. Καὶ ὅσα μὴ ῥᾴδιον διορίσαι δι' ἀπειρίαν. Οἷον τὸ τρῶσαι σιδήρῳ, καὶ πηλίκῳ καὶ ποίῳ τινί· ὑπολείποι γὰρ δὴ ὁ αἰὼν διαριθμοῦντας. Ἂν οὖν ᾖ ἀδιόριστον, δέῃ δὲ νομοθετῆσαι, ἀνάγκη ἁπλῶς εἰπεῖν. Ὥστε κἂν δακτύλιον ἔχων, ἐπάρηται τὴν χεῖρα, ἢ πατάξῃ, κατὰ μὲν τὸν γεγραμμένον νόμον ἔνοχός ἐστι καὶ ἀδικεῖ· κατὰ δὲ τὸ ἀληθὲς οὐκ ἀδικεῖ κ. τ. λ.

Eben ſo (Eth. Nic. l. 5. c. 14)

Καὶ ἔστιν αὕτη ἡ φύσις ἡ τοῦ ἐπιεικοῦς, ἐπανόρθωμα νόμου, ᾗ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου. — Φανερὸν δὲ ἐκ τούτου καὶ ὁ ἐπιεικὴς τίς ἐστιν. Ὁ γὰρ τοιούτων προαιρετικὸς καὶ πρακτικὸς καὶ ὁ μὴ ἀκριβοδίκαιος ἐπὶ τὸ χεῖρον, ἀλλ' ἐλαττωτικὸς, καίπερ ἔχων τὸν νόμον βοηθὸν ἐπιεικής ἐστι, καὶ ἡ ἕξις αὕτη ἐπιείκεια δικαιοσύνη τις οὖσα, καὶ οὐχ ἑτέρα τις ἕξις.

Allerdings bleibt in dieſen Grundbeſtimmungen eine Lücke, indem Ariſtoteles ſeine Eintheilungen der Begriffe des δικαίον nicht in einem Zuſammenhang, ſondern bruchſtückweis mit verſchiedenen Anfängen gibt. Es möchte ſich daher aus ihnen das Verhältniß des δίκαιον κατὰ τὸν νόμον ἴδιον τὸν ἄγραφον ſchwer zum δικαίῳ πολιτικῷ καὶ φυσικῷ näher beſtimmen laſſen, indem ihm einerſeits der Unterſchied von Gewohnheitsrecht und Vernunftrecht, andrerſeits der von Liebespflicht und Zwangspflicht unbeachtet bleibt.

§. 3.

Die Hauptſache iſt aber, ob Ariſtoteles von ſeinem Grundgedanken der Gleichheit auch eine bedeutende An-

wendung zu machen wußte, und da finde ich bey ihm höchſt merkwürdige Entſcheidungen. Einmal die bey der Beſtimmung des δίκαιου πολιτικὸν in Eth. Nic. l. 5. c. 10., beſonders aber noch früher die Ausführungen für das Privatrecht in C. 5. bis 8., in denen er ein einfaches, ſo viel ich weiß, in unſerm Naturrecht ganz überſehenes Princip in der Anwendung zeigt.

In C. 5. nemlich theilt er die δικαιοσύνη ἐν μέρει ein, mit dem Blick auf die einzelnen Privatrechtsverhältniſſe.

Τῆς δὲ κατὰ μέρος δικαιοσύνης καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν δικαίου ἓν μέν ἐστιν εἶδος τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς ἢ τιμῆς, ἢ χρημάτων, ἢ τῶν ἄλλων ὅσα μέριστα τοῖς κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας· (alſo die Rechtsverhältniſſe, welche dem Einzelnen im Verhältniß zum ganzen Staat beſtimmt werden — Realrechte,) ἐν τούτοις γάρ ἐστι καὶ ἄνισον ἔχειν, καὶ ἴσον ἕτερον ἑτέρου. (Hier kommt ungleicher Beſitz vor, und die Gleichheit iſt für Einen anders als für den Andern zu beſtimmen.)

Ἓν δὲ τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν. (jus in personam, Hugos Recht der Forderungen, oder beſtimmter obligatio.)

Τούτου δὲ μέρη δύο· τῶν γὰρ συναλλαγμάτων τὰ μὲν ἑκούσιά ἐστι (Verträge)· τὰ δὲ ἀκούσια (widerrechtliche Beſchädigungen), ἑκούσια τὰ τοιάδε, οἷον πρᾶσις, ὠνὴ, δανεισμὸς, ἐγγύη, χρῆσις, παρακαταθήκη, μίσθωσις· ἑκούσια δὲ λέγεται, ὅτι ἡ ἀρχὴ τῶν συναλλαγμάτων τούτων ἑκούσιος. Τῶν δ' ἀκουσίων τὰ μὲν λαθραῖα· οἷον κλοπὴ, μοιχεία, φαρμακεία, προαγωγεία, δουλοπατεία, δολοφονία, ψευδομαρτυρία· τὰ δὲ βίαια, οἷον αἰκία, δεσμὸς, θάνα-

τος, ἁρπαγὴ, πήρωσις, κακηγορία, προπηλακισμός.

Hier ſagt er nun ſehr treffend, die Gleichheit, welche die ausgleichende (bezahlende oder entſchädigende) Gerechtigkeit (δίκαιον διορθωτικὸν) ſucht, beſtimmt ſich einfach nach der arithmetiſchen Proportion, ὥστε κέρδους τινὸς καὶ ζημίας μέσον τὸ δίκαιόν ἐστι τῶν παρὰ τὸ ἑκούσιον, τὸ ἴσον ἔχειν καὶ πρότερον καὶ ὕστερον.

Hingegen bey der urſprünglichen Beſtimmung aller Realrechte, bey der Vertheilung bürgerlicher Vortheile im Staat (alſo für die δικαιοσύνην ἐν ταῖς διανομαῖς,) kommt es nicht nur auf eine ſolche Gleichſtellung, ſondern immer erſt auf geometriſche Proportionen an, nach denen die Gleichheit beſtimmt werden muß, — τὸ γὰρ δίκαιον ἐν ταῖς διανομαῖς ὁμολογοῦσι πάντες κατ' ἀξίαν τινὰ δεῖν εἶναι. *) Hier kommt immer erſt noch eine gewiſſe Würdigung der Perſonen in Frage, wornach die Zahlen des erſten Verhältniſſes der geometriſchen Proportion beſtimmt werden. Dieſe Würdigung iſt aber nach den verſchiedenen Staatsverfaſſungen, (nemlich nach den verſchiedenen Anſichten, nach denen die Verhältniſſe der Stände zu einander beurtheilt werden,) verſchieden.

Dies iſt offenbar eine Auseinanderſetzung von der größten Wichtigkeit, um die Anwendung des Princips der perſönlichen Gleichheit richtig zu faſſen. Wenn z. B. für das Heer der Sold beſtimmt werden ſoll, ſo wird nicht ſchlechthin nach der Zahl der Soldaten, ſon-

---

*) l. 5. c. 6.

dern erſt unter Vorausſetzung der Würde der verſchiedenen Waffen, oder der gegenſeitigen Würde der Gemeinen und der Anführer das Verhältniß der Zahlungen beſtimmt. Eben ſo wirkt bey der Erbfolge ab intestato das Verhältniß der Verwandſchaft und ähnliches durch alle Privatrechtsverhältniſſe des Realrechts hindurch.

§. 4.

3) Endlich ſcheint mir es wiſſenſchaftlich ſehr wichtig, daß die Lehren von der Gerechtigkeit und die von der Freundſchaft in das richtige Veehältniß geſtellt werden.

Gerechtigkeit nemlich kommt nicht nur als ſtrenge Pflicht, ſondern auch in Beziehung auf Schönheit der Seele in Frage. Aus ihr als Pflicht fließen die Rechte, ihr als καλοκἀγαθία gehören die Freundſchaft und die Liebe. Da will ich nur mit wenigen Worten zeigen, wie Ariſtoteles grade eben dieſe Anſicht geltend gemacht hat.

Μετὰ δὲ ταῦτα περὶ φιλίας ἕποιτ᾽ ἂν διελθεῖν. Ἔστι γὰρ ἀρετή τις ἢ μετ᾽ ἀρετῆς. Ἔτι δ᾽ ἀναγκαιότατον εἰς τὸν βίον· ἄνευ γὰρ φίλων οὐδεὶς ἂν ἕλοιτο ζῆν ἔχων τὰ λοιπὰ ἀγαθὰ πάντα. *)

Ὅταν γὰρ κατ᾽ ἀξίαν ἡ φίλησις γίγνηται, τότε γίγνεται πως ἰσότης· ὃ δὴ τῆς φιλίας εἶναι δοκεῖ. **)

Τὸ δὲ πῶς συμβιωτέον ἀνδρὶ πρὸς γυναῖκα καὶ

---

*) Eth. Nic. l. 8. c. 1.

**) l. 8. c. 8.

ὅλως φίλῳ πρὸς φίλον οὐδὲν ἕτερον φαίνεται ζητεῖσθαι, ἢ πῶς δίκαιον. *)

Ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἡ φιλία, καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν, ἢ τὴν δικαιοσύνην· ἡ γὰρ ὁμόνοια ὅμοιόν τι τῇ φιλίᾳ ἔοικεν εἶναι· ταύτης δὲ μάλιστα ἐφίενται· καὶ τὴν στάσιν ἐχθρὰν οὖσαν μάλιστα ἐξελαύνουσι. Καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης· δίκαιοι δὲ ὄντες προσδέονται φιλίας. Καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστα φιλικὸν εἶναι δοκεῖ. Οὐ μόνον δὲ ἀναγκαῖόν ἐστιν, ἀλλὰ καὶ καλόν. Τοὺς γὰρ φιλοφίλους ἐπαινοῦμεν· ἥ τε φιλοφιλία δοκεῖ τῶν καλῶν ἕν τι εἶναι. Ἔτι καὶ ἔνιοι τοὺς αὐτοὺς ἄνδρας οἴονται ἀγαθοὺς εἶναι καὶ φίλους. **)

So wird dann auch die Lehre von der Freundſchaft ausgeführt ganz dieſem Grundgedanken gemäß, daß ſie die zum Recht hinzutretende Schönheit des geiſtigen Lebens ſey. Dieſes zeigt ſich vorzüglich ſchön in der Lehre l. 8. c. 13. wie im Leben die Verhältniſſe der Liebe und Freundſchaft den Rechtsverhältniſſen verwandt, und wie die Erſcheinung der Freundſchaft von der Gerechtigkeit der Staatsverfaſſungen abhängig ſey.

§. 5.

Ariſtoteles hat alſo für alle Gebiete der Anwendung den richtigen Grundgedanken anerkannt: nur da

*) l. 8. c. 14.

**) l. 8. c. 1.

ſind wahre Rechtsgeſetze, wo für freye Menſchen das Geſetz nach der Idee der Gleichheit beſtimmt wird. Allein ungeachtet deſſen bleibt doch, neben dem Mangel an Ausführungen in der Rechtslehre ſelbſt, faſt überall der oben wiederhohlt gerügte Fehler fühlbar. Die alles erſt belebende Idee der Menſchenwürde fehlt; wohl wird anerkannt, daß ohne Gleichheit kein wahres Recht ſey, aber dieſes Recht und ſeine Gerechtigkeit werden nicht zum Gebot für alle menſchlichen Handlungen erhoben. Vielmehr ſagt Ariſtoteles gleichſam gleichgültig: Τὸ δὲ δεσποτικὸν δίκαιον καὶ τὸ πατρικὸν οὐ ταὐτὸ τούτοις, (nemlich τῷ δικαίῳ πολιτικῷ) ἀλλ' ὅμοιον· οὐ γάρ ἐστιν ἀδικία πρὸς τὰ αὑτοῦ ἁπλῶς. Τὸ δὲ κτῆμα καὶ τὸ τέκνον, ἕως ἂν ᾖ πηλίκον καὶ μὴ χωρισθῇ, ὥσπερ μέρος αὐτοῦ. Αὑτὸν δ' οὐθεὶς προαιρεῖται βλάπτειν· διὸ καὶ οὐκ ἔστιν ἀδικία πρὸς αὑτόν· οὐδ' ἄρα ἄδικον, οὐδὲ δίκαιον τὸ πολιτικόν. *)

Der Gedanke, daß kein Menſch das κτῆμα eines andern ſeyn ſolle, kommt ihm gar nicht klar vor. Dies fällt denn vorzüglich auch in ſeiner Lehre von der Sklaverey auf. Hier iſt Ariſtoteles zwar nach oft wiederhohltem Tadel von Meiſter**) lebhaft vertheidigt worden, allein, wie nachher Krug***) umſtändlich be-

*) Eth. Nic. l. 5. c. 10.

**) J. Ch. F. Meiſter Lehrbuch des Naturrechts. Frankfurt an der Oder. 1809. S. 160.

***) W. T. Krug De Aristotele servitutis defensore. Programma. Lips. 1813.

wieſen hat, nur durch Unvollſtändigkeit der Citate und ganz gegen den Sinn der Ariſtoteliſchen Lehre.

Indeſſen will ich es doch wagen, den Ariſtoteles auf andere Weiſe in Rückſicht ſeiner Lehre von der Sklaverey zu vertheidigen.

Allerdings das Entehrende in jenem poſitiven Rechtsverhältniß der Sklaverey, daß ein Menſch von einem Andern wie eine Sache beſeſſen wird, hat er nicht gefühlt, alſo auch nicht beachtet; was er aber beſtimmt ausgeſprochen hat, iſt an ſich richtig. Um ihm nemlich nicht unrecht zu thun, müſſen wir uns wohl mit dem Sprachgebrauch in Acht nehmen. Ariſtoteles ſetzt in der Lehre von der Sklaverey (Pol. l. 1. c. 3—6.) die Ausdrücke δεσπόζειν und ἄρχειν, δουλεύειν und ἄρχεσθαι einander ſo gleich, daß unſer ſcharfer Unterſchied zwiſchen Diener und Sklave, zwiſchen gehorchen und Sklave ſeyn auf ſeinen Sprachgebrauch nicht beſtimmt angewandt werden kann.

Die unbeſtimmteſten Behauptungen ſind die des Cap. 4. Hier ſagt nemlich Ariſtoteles, wenn ich milde überſetzen will: Jedes Hausweſen bedarf der Knechte (ὑπηρέτης, δοῦλος) ſo wie ein Künſtler ſeines Geräthes. Ein ſolches Geräthe muß aber gleichſam wie ein Glied des Körpers mit zum Künſtler gehören. So iſt auch der Knecht ein Glied des Herrn und ganz ſein.

Ueberſetzen wir dies in römiſche Rechtsſprache, ſo heißt es freylich, ein Knecht muß ſeinem Herrn als Sache angehören und kann nicht sui juris ſeyn. Allein ſo ſcharf ſtehen eben dort die Begriffe nicht, und da

hat des Ariſtoteles Behauptung auch einen ſehr richtigen Sinn. Er ſagt: δοῦλός ἐστι κτῆμα τι ἔμψυχον. Κτῆμα δὲ ὄργανον πρακτικὸν καὶ χωριστόν. Ὄργανον hat aber hier eine ſo weite Bedeutung, daß darin nichts Erniedrigendes liegt, denn es heißt: τῶν δ' ὀργάνων, τὰ μὲν ἄψυχα, τὰ δ' ἔμψυχα· οἷον τῷ κυβερνήτῃ ὁ μὲν οἴαξ ἄψυχον, ὁ δὲ πρωρεὺς ἔμψυχον. Alſo der Unterſteuermann ein ὄργανον des Oberſteuermanns. So weit wäre noch nichts Anſtößiges dabey. Ferner heißt es aber: τὸ δὲ κτῆμα λέγεται ὥσπερ καὶ τὸ μόριον. Τὸ δὲ γὰρ μόριον οὐ μόνον ἄλλου ἐστὶ μόριον, ἀλλὰ καὶ ὅλως ἄλλου. Ὁμοίως καὶ τὸ κτῆμα. Διὸ — ὁ δοῦλος οὐ μόνον δεσπότου δοῦλός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ὅλος ἐκείνου.

Eigentlich liegt nun hierin nur die Bemerkung, wo Befehl und Gehorſam, Herrſchaft und Unterthanſchaft nothwendig iſt, da muß der Untergebne ſeinen Willen für das Geſchäft ganz aufgeben, und was ihm befohlen wird, gleichſam blindlings vollziehen. So iſt der Gemeine im Heer in Dienſtſachen dem Heerführer unterworfen, ſo fordert jeder Herr die Vollziehung ſeiner Aufträge vom Bedienten. Wohl aber mochte der Grieche ſich den Fall nicht denken, daß unter Rechtsgeſetzen ein freyer Mann ſich freywillig zum Knecht eines andern machen werde.

Gegen die übrigen Lehren iſt gar nichts einzuwenden.

In Cap. 5. wird die Frage aufgeworfen, ob es Menſchen gebe, welche von Natur zum Dienen und

Gehorchen beſtimmt ſeyen, denen es beſſer ſey, zu gehorchen als zu befehlen.

Hierauf wird dann ſehr klar mit Vergleichungen geantwortet. Herrſchen im Staat und gebieten im Haus, dagegen auch gehorchen in Staat und Haus iſt nothwendig und nützlich, wem aber nach der Natur zu befehlen oder zu gehorchen ziemt, wird ſich durch die Vergleichung beſtimmen laſſen: ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν· ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν καὶ βασιλικήν· ἐν οἷς φανερόν ἐστιν, ὅτι κατὰ φύσιν καὶ συμφέρον τὸ ἄρχεσθαι τῷ σώματι ὑπὸ τῆς ψυχῆς, καὶ τῷ παθητικῷ μορίῳ ὑπὸ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ λόγον ἔχοντος· τὸ δ' ἐξ ἴσου καὶ ἀναπάλιν βλαβερὸν πᾶσι. Eben ſo nun auch für die Menſchen. Ὅσοι μὲν οὖν τοσοῦτον διεστᾶσιν, ὅσον ψυχὴ σώματος καὶ ἄνθρωπος θηρίου, οὗτοι μέν εἰσι φύσει δοῦλοι· οἷς βέλτιόν ἐστιν ἄρχεσθαι ταύτην τὴν ἀρχήν, εἴπερ καὶ τοῖς εἰρημένοις. Ἔστι γὰρ φύσει δοῦλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι, διὸ καὶ ἄλλου ἐστί· καὶ ὁ κοινωνῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι, ἀλλὰ μὴ ἔχειν. —

Ἐπεὶ τοῦτό γε φανερὸν, ὡς εἰ τοσοῦτον γένοιντο διάφοροι τὸ σῶμα μόνον, ὅσον αἱ τῶν θεῶν εἰκόνες, τοὺς ὑπολειπομένους πάντες φαῖεν ἂν ἀξίους εἶναι τούτοις δουλεύειν· εἰ δ' ἐπὶ τοῦ σώματος τοῦτ' ἀληθές, πολὺ δικαιότερον ἐπὶ τῆς ψυχῆς τοῦτο διωρίσθαι. Ἀλλ' οὐχ ὁμοίως ῥᾴδιον ἰδεῖν τό τε τῆς ψυχῆς κάλλος καὶ τὸ τοῦ σώματος.

Daß nun ſo gar manchem durch angeborne Anlage oder Mangel an Erziehung das Gehorchen heilſamer

ſey, als das Befehlen, wird jedermann zugeben. Nun fährt er fort: Ὅτι μὲν τοίνυν εἰσὶ φύσει τινὲς οἱ μὲν ἐλεύθεροι, οἱ δὲ δοῦλοι φανερὸν, οἷς καὶ συμφέρει τὸ δουλεύειν καὶ δίκαιόν ἐστιν. Ὅτι δὲ καὶ τἀναντία φάσκοντες τρόπον τινὰ λέγουσιν ὀρθῶς, οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν. Nun kommt er nemlich, im Gegenſatz gegen den φύσει δοῦλος, auf den δοῦλος κατὰ νόμον, welcher nach dem Geſetz, Kriegsgefangenſchaft mache zum Sklaven, Sklave geworden iſt. Hier entſcheide nun freylich die Gewalt und nicht immer richtig. Der wahrhaft Edel-geborne ſey der Tugendhafte, dem gebühre überall zu herrſchen, nirgendwo zu dienen, aber ſolcher Seelenadel erbe nicht jedesmal fort. Von dieſer geſetzlichen Sklaverey gelte alſo oft das οὐ δὲ δίκαιον, βίαιον γάρ.

In dieſem Zuſammenhang wird man die Ariſtoteliſche Lehre durchaus beſtimmt und richtig nennen müſſen.

Krug macht dem Ariſtoteles am angeführten Ort S. 13. zuletzt noch den Vorwurf, daß er ſich in Rückſicht der Freundſchaft, welche zwiſchen Herrn und Sklaven ſtatt finden könne, widerſpreche. Allein, wenn ich nicht irre, mit Unrecht.

Ariſtoteles ſpricht darüber ſehr klar Pol. l. 1. c. 6. am Ende. Διὸ καὶ συμφέρον ἐστί τι καὶ φιλία δούλῳ καὶ δεσπότῃ πρὸς ἀλλήλους, τοῖς φύσει τούτων ἠξιωμένοις· τοῖς δὲ μὴ τοῦτον τὸν τρόπον, ἀλλὰ κατὰ νόμον καὶ βιασθεῖσι τοὐναντίον. Zwiſchen Herrn und Diener wird ſich auch Freundſchaft ausbilden, wenn ſie mit natürlichen Anlagen zum Befehlen und Gehor-

chen glücklich zuſammentreffen, unterwirft aber nur die Gewalt den Dienenden, dann nicht. (Sind dieſe treuen Diener nicht ſogar der Ohnmacht unſers Zeitgeiſtes dichteriſche Ideale geworden!)

Krug hingegen bezieht ſich auf das, was in der Nikomachiſchen Ethik B. 8. K. 13. ſteht. Er hat aber hier nach dem ganzen Zuſammenhang, wenn ich recht ſehe, nicht richtig überſetzt, in folgenden Worten: in Ethicis ad Nicomachum contendit, uti nobis neque cum rebus inanimis, neque cum equis vel bobus jus et amicitia intercedat, ita utrumque etiam cum servis non posse intercedere hominibus liberis. Dieſes non posse intercedere iſt ganz gegen des Ariſtoteles Worte. A. ſagt: Das Verhältniß des Sklaven zum Herrn iſt an ſich weder ein Rechts- noch Freundſchafts-Verhältniß, aber der Sklave als Menſch kann wohl des Herrn Freund werden.

Ariſtoteles geht nemlich dort von dem Satz aus: *καθ' ἑκάστην δὲ τῶν πολιτειῶν φιλία φαίνεται ἐφ' ὅσον καὶ τὸ δίκαιον.* Dies führt er aus. Bey guter Staatsverfaſſung iſt im Königthum das Verhältniß des Fürſten zu den Unterthanen ein Rechts- und Freundſchaftsverhältniß und dieſem ähnlich das Rechts- und Freundſchaftsverhältniß des Vaters zu ſeinen Kindern. Die Freundſchaft der Eheleute gleicht der ariſtokratiſchen, die der Geſchwiſter der guten timokratiſchen Staatsverbindung. Bey ausgearteten Verfaſſungen aber werden die Rechte gekränkt und in demſelben Grade nimmt die Freundſchaft ab, und in der Tyrannis bleibt

nichts oder wenig davon übrig; ἐν οἷς γὰρ οὐδὲν κοινόν ἐστι τῷ ἄρχοντι καὶ τῷ ἀρχομένῳ οὐδὲ φιλία. Οὐδὲ γὰρ δίκαιον· ἀλλὰ οἷον τεχνίτῃ πρὸς ὄργανον, καὶ ψυχῇ πρὸς σῶμα, καὶ δεσπότῃ πρὸς δοῦλον. Ὠφελεῖται μὲν γὰρ ταῦτα ὑπὸ τῶν χρωμένων. (Denn für dieſe ſorgt man nur um des Nutzens willen.) Φιλία δ' οὐκ ἔστι πρὸς τὰ ἄψυχα, οὐδὲ δίκαιον· ἀλλ' οὐδὲ πρὸς ἵππον ἢ βοῦν, οὐδὲ πρὸς δοῦλον ᾗ δοῦλος. Οὐδὲν γὰρ κοινόν ἐστιν· — Das heißt ja nur, das Verhältniß zu keinem lebloſen, auch zu Pferden oder Ochſen, auch des Herrn zum Sklaven als ſolchen iſt weder ein Freundſchafts- noch Rechtsverhältniß, denn dieſe verbindet kein gemeinſchaftliches Intereſſe — ᾗ μὲν οὖν δοῦλος οὐκ ἔστι φιλία πρὸς αὐτὸν, ᾗ δ' ἄνθρωπός (ἐστι)· δοκεῖ γὰρ εἶναί τι δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον κοινωνῆσαι νόμου καὶ συνθήκης. Καὶ φιλίας δὴ καθ' ὅσον ἄνθρωπος. — Wohl aber kann zwiſchen dem Herrn und Sklaven als Menſchen eine Freundſchaft ſtatt finden, denn es ſcheint ein gewiſſes Recht für jeden Menſchen gegen jeden andern zu geben, welcher mit ihm unter Geſetz und Vertrag Gemeinſchaft haben kann.

Hier finde ich nun alle Behauptungen des Ariſtoteles in guter Uebereinſtimmung mit einander. Er ſagt: Knechtſchaft iſt ein natürliches nützliches und nothwendiges Verhältniß des häuslichen Lebens (Pol. I. c. 5.), welches als ſolches kein eigentliches Rechtsverhältniß (Eth. Nic. l. 5. c. 10.) und kein Freundſchaftsverhältniß iſt. (Eth. Nic. l. 8. c. 13.) Treffen indeſſen

für Herrſchen und Gehorchen die rechten Geiſtesanlagen zuſammen, ſo kann ſich das Verhältniß zwiſchen Herrn und Knecht auch freundſchaftlich ausbilden (Pol. I. c. 6. am Ende.) Wenn man ſich aber darüber geſtritten hat, ob Knechtſchaft ein natürliches Verhältniß ſey oder nicht, ob ſie recht ſey oder nicht, ſo hat man dieſes natürliche Verhältniß des Herrſchens und Gehorchens mit dem Verhältniß der geſetzlichen Sklaverey durch Kriegsgefangenſchaft verwechſelt. Denn dieſes Geſetz der Sklaverey durch Kriegsgefangenſchaft gibt wol eine Art Recht (denn jedes Geſetz iſt *δίκαιόν τι* (nemlich *νομικὸν*) — aber ſo kann der Menſch leicht wider die Natur durch bloße Gewalt zum Sklaven werden. Ὅλως δ' ἀντεχόμενοί τινες, ὡς οἴονται, δικαίου τινος (ὁ γὰρ νόμος δίκαιόν τι) τὴν κατὰ πόλεμον δουλείαν τιθέασι δικαίαν· ὅλως δ' οὔ φασι. Τὴν γὰρ ἀρχὴν ἐνδέχεται μὴ δικαίαν εἶναι τῶν πολέμων, καὶ τὸν ἀνάξιον δουλεύειν οὐδαμῶς ἂν φαίη τις δοῦλον εἶναι· εἰ δὲ μὴ, συμβήσεται τοὺς εὐγενεστάτους εἶναι δοκοῦντας δούλους εἶναι καὶ ἐκ δούλων, ἐὰν συμβῇ πραθῆναι ληφθέντας. Διόπερ αὐτοὺς οὐ βούλονται λέγειν δούλους, ἀλλὰ τοὺς βαρβάρους. Καίτοι ὅταν τοῦτο λέγωσιν, οὐθὲν ἄλλο ζητοῦσιν, ἢ τὸ φύσει δοῦλον, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς εἴπομεν. Ἀνάγκη γὰρ εἶναί τινας φάναι, τοὺς μὲν πανταχοῦ δούλους, τοὺς δ' οὐδαμοῦ· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ περὶ εὐγενείας. (Pol. I. c. 6.)

So ſcheint mir des Ariſtoteles Gedankengang in ſich klar zuſammenhängend. Er kennt die Gleichheit,

wo ſie im Leben vorkommt, richtig als das Beſtimmende für die Gerechtigkeit an, allein, daß dieſe Gleichheit der gebietende Gedanke werden ſolle, demgemäß alle Lebensverhältniſſe des Menſchen zu ordnen ſeyen, iſt ihm nicht klar geworden.

Τόπος Δ.

Περὶ σωφροσύνης καὶ ἐγκρατείας.

§. 1.

Nach einem leicht zu überſehenden und den Grundgedanken nach der griechiſchen Ethik gemeinſchaftlichen Plan ſind des Ariſtoteles ethiſche Bücher an den Nikomachos geordnet. Das erſte Buch handelt von dem höchſten Gut und der εὐδαιμονία. Da nun dieſe, wie er anderswo ſagt, *) εὐπραξία μετ᾽ ἀρετῆς iſt, ſo kommt alles auf die Unterſuchung der ἀρετὴ an. Im zweyten Buch folgt daher die Lehre von der Tugend überhaupt, im dritten Buch wird die zur Tugend erforderliche Freywilligkeit der Handlungen unterſucht; nun nach der Reihe der Cardinaltugenden die einzelnen Geſtalten der Tugend: Tapferkeit, σωφροσύνη, und die zu dieſer gehörenden Tugenden im Buch 4, δικαιοσύνη Buch 5, σοφία als ἀρετὴ διανοητικὴ Buch 6, Freundſchaft (φιλία nemlich) Buch 8 und 9, und endlich das Verhältniß des Vergnügens zu Tugend und Glückſeligkeit im Buch 10.

---

*) Rhet. l. 1. c. 5.

Hier ſind die gemeinſchaftlichen Hauptfragen der griechiſchen Ethik die nach dem höchſten Gut und der εὐδαιμονία, die nach dem Weſen der Tugend überhaupt, die Dispoſition der Tugendlehre nach den vier Cardinaltugenden, ἀνδρία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, σοφία, dann die Lehre von der φιλία, endlich vom Verhältniß des Vergnügens zur Tugend. Die Ausführung aber bleibt dem Ariſtoteles eigenthümlich, beſonders in der Lehre von der εὐδαιμονία, von der Bildung der Tugend durch Gewöhnung, von der μεσότης als Princip der Tugend, in der Klarheit und Beſtimmtheit, mit welcher im dritten Buch die von uns ſogenannte Lehre von der pſychologiſchen Freyheit oder von der Freywilligkeit menſchlicher Handlungen ohne alle Verwirrung mit der Idee der transcendentalen Freyheit behandelt iſt, ſo wie es die rechtliche und ſittliche Freyheit im Gegenſatz der religiöſen fordert, *) endlich in faſt jeder einzelnen Ausführung der beſondern Lehren.

Bey dieſer Ueberſicht der Nikomachiſchen Ethik habe ich aber das ſiebente Buch ganz übergangen; bey dieſem iſt die Frage ſchwieriger: wie paßt es in den Zuſammenhang der ganzen Lehre ein? Dieſes Buch beſteht aus zwey ganz verſchiedenartigen Theilen, deren erſter von der ἐγκρατεία und καρτερία, der andere aber vom Vergnügen, in wiefern es ein ἀγαθὸν ſey,

*) Mein Handbuch der praktiſchen Philoſophie. B. 1. S. 186. u. f.

handelt. Beyde Lehren ſind offenbar Ariſtoteliſch, allein ſchon Caſaubonus bemerkt, daß die hier zwiſchen die Lehren von der ἐγκρατεία und von der Freundſchaft geſtellten Lehren vom Vergnügen wol da nicht an ihrer rechten Stelle ſeyen. Sie haben größtentheils den polemiſchen Zweck zu zeigen, daß ἡδονὴ ein ἀγαθὸν ſey, und eine Art derſelben wol auch τὸ ἄριστον genannt werden könne. Dies iſt ächt Ariſtoteliſch und richtig, wird aber nicht zur Begründung der Lehre aufgeſtellt, ſondern der ſcharfe Ausſpruch dieſer Sätze hat dem Ariſtoteles nur polemiſche Bedeutung. So ſteht nun dort dieſe Lehre ohne allen Zuſammenhang; die Nikomachiſche Ethik wäre ſyſtematiſcher vollſtändig ohne dieſe Capitel, deren Materie mit in das zehnte Buch gehört hätte, wenn ſie hier mit ausgeführt werden ſollte.

Demungeachtet aber werden wir bey genauerer Vergleichung entſcheiden müſſen, daß dieſe Unregelmäßigkeit doch wol dem Verfaſſer der Ethik an den Nikomachos ſelbſt zur Laſt falle. Die drey ethiſchen Werke vom Ariſtoteles, Magna Moralia, die libri ad Eudemum und die libri ad Nicomachum ſind drey in der genannten Reihenfolge allmählich vollſtändiger werdende Darſtellungen der Ariſtoteliſchen Ethik, ſey es nun von ſeiner Hand oder von der eines Schülers. Alle dieſe drey Ausarbeitungen enthalten zwiſchen den Lehren von der ἐγκρατεία und von der φιλία eine Lehre vom Vergnügen *), und zwar die ad Nicomachum ganz

*) Magn. Mor. l. 2. c. 7. ad Eudem. l. 6. c. 11—14 l. 7. c. 14. ad Nic. l. 7. c. 12—15.

gleichlautend mit der ad Eudemum eine genauere Ueberarbeitung deſſelben, was in Magn. Mor. an dieſer Stelle ſteht. Die erſten beyden Werke, die Magn. Mor. und ad Eudemum, ſchließen aber mit der Lehre von der Freundſchaft, welcher ad Eudemum nur noch ein Capitel, περὶ εὐτυχίας, und zum Schluß περὶ καλοκαγαθίας angehängt iſt, die in den Magnis Moralibus an der vorigen Stelle *) folgt. Die Ausarbeitung des lib. 10. ad Nicomachum iſt hingegen eine ganz neue und größtentheils eigenthümliche; denn wiewol ſie wieder vom Vergnügen anfängt ohne die frühere Unterſuchung im Buch 7. zu erwähnen, ſo ſtellt ſie doch die Unterſuchung für einen ganz andern Standpunkt an, wiederhohlt das vorige nicht, und ſchließt mit der ſchon in Buch 1. verſprochenen ausführlicheren Lehre von der εὐδαιμονία.

Was iſt nun ferner die Bedeutung des erſten Theils dieſes ſiebenten Buches? Bey andern griechiſchen Philoſophen ſteht die ἐγκράτεια in engſter Verbindung mit σωφροσύνη. Hier gilt das ganz anders, hier wird dieſe Lehre von der ἐγκρατεία und καρτερία mit den Worten ἄλλην ποιησαμένους ἄρχην, als eine neue der ganzen Lehre von den Tugenden überhaupt entgegengeſetzt. Wie iſt nun dies zu deuten? Mir ſcheint das Verhältniß dieſer Abhandlung zu den früheren höchſt intereſſant zu ſeyn, und da die Ausleger bisher Schwierigkeiten dabey gefunden haben: ſo will ich hier meine Meinung zu erläutern ſuchen.

*) Magn. Mor. l. 2. c. 8.

Delbrück *) ſagt darüber nur: omnis de continentia et incontinentia disputatio mihi quidem non est satis clara; sed optime tamen, nisi fallor, rem ii intelligent, qui judicabunt ab Aristotele continentiam et incontinentiam referri ad id, quod nos hodie dicimus temperamentum. Dieſem ſtimmt auch Jeniſch **) und Tennemann ***) bey. Mir ſcheint dagegen Temperamentstugend nur zur ἀρετὴ φυσικὴ des Ariſtoteles zu gehören, und deßwegen die Aufgabe des ſiebenten Buches hiermit nicht richtig, nicht genau genug bezeichnet zu werden. Ich biete vielmehr folgende Erläuterung an.

Nachdem Ariſtoteles †) von der Bildung der Sittentugenden durch Uebung und Gewöhnung geſprochen hat, fährt er fort: σημεῖον δὲ ποιεῖσθαι τῶν ἕξεων τὴν ἐπιγινομένην ἡδονὴν ἢ λύπην τοῖς ἔργοις· ὁ μὲν γὰρ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν, καὶ αὐτῷ τούτῳ χαίρων σώφρων· ὁ δὲ ἀχθόμενος ἀκόλαστος· καὶ ὁ ὑπομένων τὰ δεινὰ καὶ χαίρων, ἢ μὴ λυπούμενός γε ἀνδρεῖος· ὁ δὲ λυπούμενος δειλός. —

Das heißt: nur in demjenigen iſt die Tugend wirklich ausgebildet, dem ihr gemäß zu handeln ſelbſt zur Freude geworden iſt; wo aber in dem Menſchen noch der Kampf um das Gute beſteht, da iſt die Tugend noch nicht errungen, darin iſt der Menſch noch

*) Aristotelis Eth. Nic. adumbratio. p. 73.

**) Ueberſetzung der Nik. Ethik. S. 417.

***) Geſch. d. Phil. B. 4. S. 296.

†) Eth. Nic. l. 2. c. 2.

nicht καλοςκαγαθὸς *), indem das ihn Vergnügende noch nicht mit dem ἁπλῶς ἀγαθὸν eins geworden iſt.

Dem gemäß beſchreibt Ariſtoteles die einzelnen Tugenden und die ihnen entgegen ſtehenden Laſter als ſolche durch Gewohnheit feſt gewordene ἕξεις. Daraus kann uns ſein Verhältniß der ἐγκράτεια zur Tugend und beſonders zur σωφροσύνη klar werden. Der Menſch kann nemlich die Stimmungen zum Guten nicht für alle außerordentlichen Fälle ſich in eingewöhnten Fertigkeiten zu eigen machen, ſondern er bedarf über aller Gewöhnung und neben dieſen Fertigkeiten einer freyen Kraft der Selbſtüberwindung, der verſtändigen Selbſtbeherrſchung. So meine ich nun, daß die ἐγκράτεια des Ariſtoteles nicht, wie ſie gewöhnlich überſetzt wird, Enthaltſamkeit, ſondern Gewalt des Menſchen über ſich ſelbſt ſey, wogegen mit Enthaltſamkeit eher die σωφροσύνη des Ariſtoteles (ὁ μὲν γὰρ ἀπεχόμενος τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καὶ αὐτῷ τούτῳ χαίρων, σώφρων) überſetzt werden müſſe. Dem gemäß deute ich mir das Verhältniß dieſer Lehre von der ἐγκρατεία und καρτερία zur Tugendlehre überhaupt.

§. 2.

Die Worte ἐγκράτεια und σωφροσύνη gehören nun aber in der griechiſchen Ethik in Beziehung auf die vier Formen der Cardinaltugenden zuſammen; um meine Behauptung genauer zu erläutern, muß ich alſo zuerſt dieſe Lehre im Allgemeinen anſehen.

---

*) Magn. Mor. l. 2. c. 9. Eth. ad Eud. l. 7. c. ult.

Die Formen der vier Cardinaltugenden oder wie Cicero ſagt *): quatuor loci, in quos honesti naturam vimque divisimus, — ſind nach den Namen ἀνδρία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη und σοφία, wol ſeit der Ausbildung der Ethik durch die Sophiſten **) in die griechiſche Ethik aufgenommen und von den meiſten dort beybehalten worden.

Der in dem Weſen unſrer ſittlichen Erkenntniß liegende Grund dieſer Eintheilung ſcheint mir folgender. Die Aufgabe der Ethik iſt die Aufgabe an den Verſtand, das Menſchenleben zu bilden. Nun ſind die pſychologiſch am beſtimmteſten auseinander tretenden Gebiete unſers geiſtigen Lebens, das Gebiet der Erkenntniß, das Gebiet des Gefühls und das der That, (τὸ θεωρητικὸν, τὸ ὀρετικὸν, τὸ πρακτικόν.) Hier iſt die Tugend der Erkenntniß die Weisheit (σοφία); die Tugendpflicht des Gefühls Frömmigkeit (εὐσέβεια) ***); die Tugendpflicht für das thätige Leben Gerechtigkeit (τὸ δίκαιον ἴσον des Ariſtoteles, ſo wie uns dieſe Idee durch die perſönliche Gleichheit der Men-

---

*) De off. I. 6.

**) „Durch die Sophiſten.“ Darauf ſcheint mir die Art zu deuten, wie Platon dem Protagoras dieſe Lehre von den Theilen der Tugend zuſchreibt und ihre Bedeutſamkeit durch den Sokrates beſtreiten läßt.

***) Nicht aber, wie mir ſcheint, ὁσιότης. Das ὅσιον beym Platon ſcheint nemlich nur das zu ſeyn, was der Menſch in poſitiven Gebräuchen (Opfer und Gebet) den Göttern ſchuldig iſt und dies wird im Eutyphron ganz richtig als ein Theil des δίκαιον (ſogar des poſitiven Rechts im Staate) gedeutet.

ſchen gilt). Dies ſind dem Gehalt nach die aufgegebenen Zwecke für unſern Willen, welche aber der Form unſrer ſittlichen Thätigkeit nach nur durch die Herrſchaft des Verſtandes über Sinn und Gewohnheit, alſo durch die Kraft des Charakters erreicht werden können.

Da nun die griechiſche Ethik ſich eigentlich nach dieſer formellen Forderung ausgebildet hat, ſo ſind die Tugenden unſers ganzen Lebens in Beziehung auf dieſe Tugenden des Charakters dort hervorgetreten. So ſcheinen mir jene quatuor loci den vier Tugenden des Charakters der Beſonnenheit, Tapferkeit, Selbſtbeherrſchung und Reinheit der Seele, nach deren natürlicher Verbindung mit dem obigen zu entſprechen.

Beſonnenheit *) nemlich iſt, als die Kraft des Verſtandes zur Klarheit der Einſicht, der Form nach die Tugend der Einſicht und ſo der Weisheit nahe verbunden.

Dazu kommen nun die Tugenden der lebendigen Geiſteskraft, welche nach außen gerichtet ſich in Tapferkeit (ἀνδρεία) und Geduld (καρτερία), nach In-

*) Schleiermacher überſetzt die σωφροσύνη des Platon mit Beſonnenheit und nicht mit Unrecht; die ſchärfſte Bedeutung von Beſonnenheit ſcheint mir jedoch eine unbeſtimmte, mehr nur dem Urtheil gehörende Eigenſchaft des Geiſtes. Jene σωφροσύνη iſt der animus sui compos in voller Bedeutung, der mit klarem Bewußtſeyn auch Kraft verbindet. Nach der andern Bedeutung aber kann ein Beſonnener auch feige oder ſchwach an Willen ſeyn, denn die Beſonnenheit wird ihn zunächſt nur vorſichtig machen. Der unbeſonnene Feige geräth in der Gefahr in Verwirrung, der beſonnene Feige weiß die Gefahr furchtſam zu vermeiden.

nen gerichtet in der Selbſtbeherrſchung (σωφροσύνη) zeigen.

Endlich die klare lebendige Kraft des Geiſtes ſoll ſich ſelbſt den Ideen des Guten und Schönen unterwerfen; dies iſt die Tugend der Reinheit der Seele (δικαιοσύνη, im Sinne des Evangeliums).

Bey dieſer natürlichen Verbindung der Ideen gibt ſich, wie auch die Definitionen wechſeln mögen, der Umfang für Weisheit und Gerechtigkeit leicht. Allein für ἀνδρία und σωφροσύνη findet ſich keine ſolche Nothwendigkeit gleichbleibender Unterſcheidungen. Daher wechſeln denn dieſe Beſtimmungen ſehr häufig.

Bey Sokrates kommt nach Xenophon die ἐγκράτεια ſehr häufig in Frage, und iſt Mäßigkeit, Enthaltſamkeit in ſinnlichen Vergnügungen. *)

Εἰ δὲ δὴ καὶ ἐγκράτεια καλόν τε κἀγαθὸν ἀνδρὶ κτῆμά ἐστιν, ἐπισκεψώμεθα, εἴ τι προὐβίβαζε λέγων εἰς αὐτὴν τοιάδε· ὦ ἄνδρες, εἰ, πολέμου ἡμῖν γενομένου, βουλοίμεθα ἑλέσθαι ἄνδρα, ὑφ' οὗ μάλιστα ἂν αὐτοὶ μὲν σωζοίμεθα, τοὺς δὲ πολεμίους χειροίμεθα, ἆρ', ὅντιν' ἂν αἰσθανοίμεθα ἥττω γαστρὸς ἢ οἴνου ἢ ἀφροδισίων ἢ πόνου ἢ ὕπνου, τοῦτον αἱροίμεθα; καὶ πῶς ἂν οἰηθείημεν τὸν τοιοῦτον ἢ ἡμᾶς σῶσαι, ἢ τοὺς πολεμίους κρατῆσαι; —

Τοιαῦτα δὲ λέγων, ἔτι ἐγκρατέστερον τοῖς ἔργοις ἢ τοῖς λόγοις ἑαυτὸν ἐπεδείκνυεν· οὐ γὰρ μόνον τῶν

---

*) Memorab. l. 1. c. 5. 6. l. 2. c. 1. l. 3. c. 5. l. 4. c. 5.

διὰ τοῦ σώματος ἡδονῶν ἐκράτει, ἀλλὰ καὶ τῆς διὰ τῶν χρημάτων· — *)

Da iſt ἐγκράτεια eben das, was Ariſtoteles σωφροσύνη nennt.

Σωφροσύνη hingegen hat in den Memorabilien als die Tugend der Geſundheit der Seele eine ſehr edle und vielumfaſſende Bedeutung, ſie iſt die Tugend der ganzen edeln Ausbildung des Geiſtes, wie die Lehren l. 4. c. 3. 4. 5. zeigen.

Dem Sokrates eigen kann aber überhaupt die Lehre von den vier oder fünf Geſtalten der Tugend nicht ſeyn, indem er ſie eher polemiſch behandelt und alle Tugend auf σοφίαν zurückführt. Xenophon ſagt nemlich **): σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τὸν τὰ μὲν καλά τε καὶ ἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς — σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινε. — Ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι.

Dieſe Lehre von der Einheit der Tugend, und daß ſie in der σοφίᾳ beſtehe, ſchreibt denn auch Ariſtoteles ***) wiederhohlt und ausführlich dem Sokrates als ihm eigenthümlich zu, und dieſelbe Lehre läßt Platon den Sokrates weitläuftig ausführen.

Bey Platon iſt unſre Lehre anfangs, indem er dem Sokrates folgt, ſcheinbar polemiſch behandelt.

---

*) Memorab. l. 1. c. 5.

**) Memor. l. 3. c. 9.

***) Magn. Mor. l. 1. c. 1. l. 1. c. 35. Eth. Nic. l. 6. c. ult.

Im Protagoras, Eutyphron, Laches und Charmides wird gegen dieſe Theilungen die Einheit aller Tugend behauptet, und die (vom Ariſtoteles dem Sokrates zugeſchriebene) Meinung, daß alle Tugend in der Erkenntniß des Guten beſtehe, ſcheint im Protagoras, Laches und Charmides das letzte Wort.

Platon redet hier einestheils überhaupt mit einer ſehr unvollkommnen Dialektik für die Einheit der Tugend, indem er die Verſchiedenheit der Theile leugnet, wo der höhern Wortbedeutung nach doch nur geſagt werden kann, daß in der Einheit des Tugendlebens kein Theil ohne Verbindung mit dem andern ſey. Anderntheils kommt aber auch die von mir erwähnte Unbeſtimmtheit der Worte in Frage. Im Laches nemlich wird zur *ἀνδρία* (Männlichkeit) auch die Gewalt des Menſchen über die Lüſte gezählt, wo ſie dann freylich die *σωφροσύνη* als innere Selbſtbeherrſchung mit umſchließt, oder etwa nur die Unterſcheidung des Cicero von animus fortis et magnus und verecundia et rerum modus übrig läßt.

Allein unter einer viel beſtimmteren Geſtalt erſcheint dieſe Lehre in der Πολιτεία. Hier ſind die vier Tugenden geſchieden neben einander behandelt. *) Es iſt *σοφία* die Tugend des *λογικὸν* der Seele, *ἀνδρία*, die Tugend des *θυμὸς*; *σωφροσύνη* aber oder die Geſundheit der Seele gehört mit der *δικαιοσύνη* keinem einzelnen Theil der Seele, ſondern der Harmonie des Ganzen, ſo daß *σωφροσύνη* die Tugend der Herrſchaft

---

*) S. hier oben S. 55. u. f.

des Verſtandes über Begierde und Muth iſt, die Tugend der Beſonnenheit und Mäßigung, welche ſich bald durch Einſicht, bald durch Kraft (εἰ μὲν βούλει φρονήσει, εἰ δὲ βούλει ἰσχύϊ,) geltend macht. Δικαιοσύνη iſt dagegen die Tugend, welche jeden Theil als in ſeine Schranken gewieſen erſcheinen läßt, (τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν, καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστί.) Nach der Dialektik des Philebos könnte man ſagen: zu dem ἄπειρον aller Elemente des Lebens im Staate oder im Einzelnen iſt die δικαιοσύνη das πέρας, durch deſſen σύμμιξις jene ἁρμονία der σωφροσύνη dem Leben eigen wird.

Beſonders ſcheinen auch unſre quatuor loci von den Stoikern gebraucht worden zu ſeyn. Diogenes von Laertes gibt dies VII. 90. von Hekaton, 92 und 93. wie es ſcheint nach Apollophanes, endlich 126. mehr im Allgemeinen für die Stoiker an, ſo daß φρόνησις, ἀνδρεία, σωφροσύνη und δικαιοσύνη als die vier erſten Tugenden angegeben und ihnen andere untergeordnet werden. Genaue Beſtimmung der Begriffe fehlt hier. Was aber VII. 92. angeführt wird: Παναίτιος μὲν οὖν δύο φησὶν ἀρετὰς, θεωρητικὴν καὶ πρακτικὴν, und 128: ὁ μέν τοι Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετὴν, ἀλλὰ χρείαν εἶναι φασὶ καὶ ὑγιείας καὶ ἰσχύος καὶ χορηγίας, und vor allem wie 92. u. 93., anſcheinend nach Apollophanes, die Reihe der Tugenden und Laſter ganz mit Ariſtoteles Worten aufgeführt wird, ſo daß dieſem ſogar die dort gegebene Erklärung: τὴν δὲ ἐγκράτειαν διάθεσιν ἀνυπέρβατον τῶν κατ' ὀρθὸν λό-

γον ἢ ἕξιν ἀήττητον ἡδονῶν· anpaßt, — dies erinnert an Cicero de finibus 5. 25. wo der Peripatetiker Piſo klagt: Stoici non unam aliquam aut alteram a nobis, sed totam ad se nostram philosophiam transtulerunt.

Indeſſen der Gebrauch, den Cicero ſelbſt von dieſen vier locis, wie er ſagt, nach Panätios *) macht, ſpricht doch mehr für deſſen Originalität. Denn erſtlich wendet dieſer den Unterſchied des honestum, καλὸν κἀγαθόν, und des utile, ὠφέλιμον, auf eine Weiſe an, die vorher nicht vorkommt, und gibt auch jene quatuor locos für das honestum auf eine eigenthümliche Weiſe, wenn gleich die ganze Sprache und Darſtellungsart des Cicero an den Ariſtoteles erinnert.

Cicero macht zur Aufgabe des erſten Buches de officiis die zwey Fragen quid sit honestum (5—42.) und quid sit honestius (43 ad finem).

Für die erſte nun ſagt er c. 5.

Formam quidem ipsam, Marce fili, et tanquam faciem honesti vides; quae si oculis cerneretur, mirabiles amores (ut ait Plato) excitaret sui. Sed omne, quod honestum est, id quatuor partium oritur ex aliqua. Aut enim in perspicientia veri solertiaque versatur; aut in hominum societate tuenda, tribuendoque suum cuique, et rerum contractarum fide; aut in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore; aut in omnium, quae fiunt quaeque dicuntur ordine et modo, in quo inest modestia et tem-

*) De off. l. 1. c. 3. l. 3. c. 2.

perantia. Quae quatuor quamquam inter se colligata atque implicata sunt, tamen ex singulis certa officiorum genera nascuntur. Das erſte iſt nun locus sapientiae et prudentiae; das andere locus justitiae, mit welcher liberalitas et beneficentia verbunden werden; das dritte locus ἀνδρίας καὶ μεγαλοψυχίας; das vierte locus σωφροσύνης. Da iſt nun die Unterſcheidung der letzten beyden hier eigenthümlich. Alle Tugend der Seelengröße, Seelenſtärke und Seelenruhe wird dem dritten locus gegeben.

Intelligendum est autem, cum proposita sint genera quatuor, e quibus honestas officiumque manaret, splendidissimum videri, quod animo magno elatoque, humanasque res despiciente factum sit. *)

Ferner: Omnino fortis animus et magnus duabus rebus maxime cernitur; quarum una in rerum externarum despicientia ponitur; — altera est res, ut cum ita sis affectus animo, ut supra dixi, res geras magnas, illas quidem et maxime utiles, sed et vehementer arduas, plenasque laborum et periculorum. — Id autem ipsum (quod excellentes animos et humana contemnentes facit) cernitur in duobus, si et solum id, quod honestum sit, bonum judices, et omni animi perturbatione liber sis. **)

Dieſem wird nun der locus quartus ſo an die Seite geſtellt: Sequitur, ut de una reliqua parte honestatis dicendum sit; in qua verecundia et quasi quidam

*) De off. l. 17.

**) De off. l. 1. 20.

ornatus vitae, temperantia et modestia, omnisque sedatio perturbationum animi, et rerum modus cernitur. Hoc loco continetur id, quod dici latine decorum potest: graece enim πρέπον dicitur. Hujus vis ea est ut ab honesto non queat separari. Nam et quod decet, honestum est; et quod honestum est, decet. *)

Bey dieſen unbeſtimmten Ausdrücken und da gar keine Eintheilungen vorausgeſchickt ſind, wird man den Theilungsgrund nicht ſo leicht finden, ja man könnte zweifeln, ob wol überhaupt eine beſtimmte Unterſcheidung zu Grunde liege. Gehen wir aber weiter, ſo zeigt ſich, daß der ganzen Abhandlung eine ſehr beſtimmte logiſche Diſpoſition zu Grunde liege, indem das Ganze von Panätios durchaus nach dem ſtoiſchen Princip: ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν geordnet iſt.

Die Sache ſteht ſo. Das Princip wird 28. 29. nachgebracht.

Duplex est enim vis animorum atque natura: una pars in appetitu nostro posita est, quae est ὁρμὴ graece, — altera in ratione. — Efficiendum autem est, ut appetitus rationi obediant.

Für dieſe Herrſchaft des Verſtandes iſt dann das Princip convenientia et conservatio naturae, durch welche das, quid deceat, beſtimmt wird.

Sed poetae quid quemque deceat ex persona judicabunt, nobis autem personam imposuit ipsa natu-

---

*) De off. l. 1. 27.

rae, magna cum excellentia praestantiaque animantium reliquarum. *)

Intelligendum est etiam, duabus quasi nos a natura indutos esse personis: quarum una est communis, ex eo, quod omnes participes sumus rationis praestantiaeque ejus, qua antecellimus bestiis; a qua omne honestum decorumque trahitur, et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur; altera autem, quae proprie singulis est tributa **) (Geiſtesanlage, indoles, Talent, ingenium, Temperament und Geſchicklichkeit, ars).

Ac duabus iis personis, quas supra dixi, tertia adjungitur, (äußere Glücksumſtände, bona externa) quam casus aliquis, aut tempus imponit; quarta etiam, quam nobismetipsis judicio nostro accommodamus. ***) (Geſchäft, negotium und Beruf, munus.)

Früher aber heißt es: Est autem ejus (decori) descriptio duplex. Nam et generale quoddam decorum intelligimus, quod in omni honestate versatur; et aliud huic subjectum, quod pertinet ad singulas partes honestatis. Atque illud superius sic fere definiri solet: decorum id esse, quod consentaneum sit hominis excellentiae, in eo, in quo natura ejus a reliquis animantibus differat. Quae autem pars subjecta generi est, eam sic definiunt, ut id decorum esse velint, quod ita naturae consentaneum sit, ut

*) De off. I. 28.

**) De off. I. 30.

***) De off. I. 31.

n eo moderatio et temperantia appareat cum specie quadam liberali. *)

Nehmen wir dies zuſammen, ſo ergibt ſich, daß honestum dasjenige ſey, welches die edlere Natur eines jeden Menſchen als eines mit Vernunft begabten Weſens ſey, und daß dieſem das decorum in engerer Bedeutung in loco σωφροσύνης entgegengeſetzt werde als das nur der Natur des Einzelnen Menſchen verſchieden nach Geiſtesanlage, casus, Beruf, aetas, locus et occasio Entſprechende.

Es iſt alſo das decorum des Cicero das dem Ebenmaaß der Geiſtesbildung **) Entſprechende, die Ausführung iſt aber bey Cicero weder ſtreng für Tugendlehre, noch für Pflichtenlehre gegeben, ſondern ſchweift meiſt in bloße Topologie für ſittliche Klugheitslehre aus.

§. 3.

Daß auch bey Ariſtoteles die Lehre von den Arten der Tugend nach den vier Formen der Cardinaltugend geordnet ſey, fällt ſchon aus der oben gegebenen Ueberſicht ins Auge.

'Ανδρεία macht im vierten Buch den Anfang, dann folgt σωφροσύνη in ſehr enger Bedeutung, aber der τόπος σωφροσύνης iſt mit den verwandten Tugenden durch das ganze vierte Buch bezeichnet. Das fünfte iſt τόπος δικαιοσύνης, das ſechste τόπος τῆς σοφίας. Dann kommt aber in Ariſtoteles Syſtem auf eine

*) De off. I. 27.

**) Mein Handbuch der praktiſchen Philoſophie. I. §. 95.

ihm eigenthümliche Weiſe noch im ſiebenten Buch die Lehre von den ἐγκρατεία nach.

Um deren Bedeutung zu faſſen, werfen wir einen Blick auf die Lehre des Ariſtoteles von der Tugend überhaupt.

Ariſtoteles Lehre vom Weſen der Tugend im Allgemeinen iſt für ſeine Lehre von der Zurechnung und ſeine Anerkennung des Werthes der Geſinnung zwar gelobt, darüber hingegen, wie er das Weſen der ἀρετή in eine μεσότης ſetze, oft hart getadelt worden. Es ſteht jedoch hier wieder, wie im vorigen. Was Ariſtoteles lehrt, iſt richtig und zeigt eine Menſchenkenntniß und ruhige Geiſtesbildung, welche manchen vieler neueren Darſtellungen ſogar überlegen bleibt; aber unvollſtändig iſt auch dieſe Lehre, weil ihr das lebendige Princip der Gerechtigkeit fehlt. *)

Ariſtoteles wird bey dieſer Unterſuchung geführt durch die Bemerkung gegen Sokrates, daß die Einſicht, was gut ſey, noch nicht gut mache. Demnach ſtellt er ſich die ganze Aufgabe der Wiſſenſchaft. Διὸ δεῖ τοῖς ἤθεσιν ἦχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων, καὶ ὅλως τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἱκανῶς. Ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι· καὶ εἰ τοῦτο φαίνοιτο ἀρκούντως, οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι· ὁ δὲ τοιοῦτος ἢ ἔχει ἢ λάβοι ἂν τὰς ἀρχὰς ῥᾳδίως. **)

So wird dann Hauptfrage, was muß zur Einſicht hinzukommen, um den Menſchen gut zu machen?

*) Magn. Mor. l. 1. c. 1.

**) Eth. Nic. l. 1. c. 2.

Hierauf antwortet er mit Platons Ueberordnung des λογικὸν über des ἄλογον μέρος der Seele, indem er vorzüglich die Uebung in Thaten, wodurch die Tugend erſt gebildet wird, hinzuſetzt. Daher dann folgende Anſicht.

1) ἡ ἀρετὴ iſt nicht πάθη, Gemüthsbewegung, nicht δύναμις, nicht bloße Naturanlage, ſondern ἕξις, eine erworbene, aber bleibende Fertigkeit der Seele; ſie iſt ἕξις ἐπαινετὴ τῆς ψυχῆς.

Τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστὶ· πάθη, δυνάμεις, ἕξεις. Τούτων τι ἂν εἴη ἡ ἀρετή; Λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν, ὀργὴν, φόβον, θράσος, φθόνον, χαρὰν, φιλίαν, μῖσος, πόθον, ζῆλον, ἔλεος, ὅλως οἷς ἕπεται ἡδονὴ ἢ λύπη· δυνάμεις δὲ καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα, οἷον καθ' ἃς δυνατοὶ ὀργισθέναι ἢ λυπηθῆναι ἢ ἐλεῆσαι. Ἕξεις δὲ καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς, οἷον πρὸς τὸ ὀργισθῆναι εἰ μὲν σφοδρῶς ἢ ἀνειμένως, κακῶς ἔχομεν· εἰ δὲ μέσως εὖ. — Πάθη μὲν οὖν οὐκ εἰσιν, οὐθ' αἱ ἀρεταὶ οὔθ', αἱ κακίαι. — Πρὸς δὲ τούτοις κατὰ μὲν τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα· κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ κακίας οὐ κινεῖσθαι, ἀλλὰ διακεῖσθαί πως. Διὰ ταῦτα δὲ οὐδὲ δυνάμεις εἰσίν· οὔτε γὰρ ἀγαθοὶ λεγόμεθα τῷ δύνασθαι πάσχειν ἁπλῶς, οὔτε κακοί. — Καὶ ἔτι δυνατοὶ μὲν ἐσμὲν φύσει· ἀγαθοὶ δὲ ἢ κακοὶ οὐ γινόμεθα φύσει. — Εἰ οὖν μήτε πάθη εἰσὶν αἱ ἀρεταὶ μήτε δυνάμεις, λείπεται ἕξεις αὐτὰς εἶναι. *)

---

*) Eth. Nic. l. 2. c. 4.

Τῶν ἕξεων δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν.*)

2) Dieſe Fertigkeiten unterſcheiden ſich nun zunächſt nach den Haupttheilen der Seele in die ἀρετὰς des gehorchenden Theils, ἀρετὰς ἠθικάς, und die des herrſchenden, ἀρετὰς διανοητικάς. So daß darin nach dem Unterſchied der Cardinaltugenden die zweyte Art der σοφία gehört, die erſte Art aber ἀνδρείαν, die zur σωφροσύνη gehörenden und die δικαιοσύνη umfaßt.

Τὸ μὲν φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου· τὸ δὲ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ᾗ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν. — Εἰ δὲ χρὴ καὶ τοῦτο φάνει λόγον ἔχειν, διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον· τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν ἑαυτῷ, τὸ δὲ ὥςπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι.

Διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην. Λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς, τὰς δὲ ἠθικάς· σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικάς. Ἐλευθεριότητα δὲ καὶ σωφροσύνην ἠθικάς. Λέγοντες γὰρ περὶ τοῦ ἤθους οὐ λέγομεν ὅτι σοφὸς ἢ συνετός· ἀλλ' ὅτι πρᾶος ἢ σώφρων.

Ἐπαινοῦμεν δὲ καὶ τὸν σοφὸν κατὰ τὴν ἕξιν· τῶν ἕξεων δὲ τὰς ἐπαινετὰς ἀρετὰς λέγομεν.**)

3) Als Fertigkeiten müſſen dieſe Tugenden im Menſchen erſt ausgebildet werden durch Uebung, Erfahrung und Gewohnheit.

---

*) L. 1. c. 13.

**) L. 1. c. 13.

Ἡ μὲν διανοητικὴ (ἀρετὴ) τὸ πλεῖστον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὔξησιν. Διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου· ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἤθους περιγίνεται. — Ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται. Οὐδὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται. — Ἔτι ὅσα μὲν φύσει ἡμῖν παραγίνεται, τὰς δυνάμεις τὰς τούτων πρότερον κομιζόμεθα· ὕστερον δὲ τὰς ἐνεργείας ἀποδίδομεν. — Τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν. — οἷον οἱ οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ κιθαρίζοντες κιθαρισταί· οὕτω δὲ καὶ τὰ μὲν δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα· τὰ δὲ σώφρονα σώφρονες, τὰ δ' ἀνδρεῖα ἀνδρεῖοι. *)

4) Die wahre Tugend (ἀρετὴ κυρία) iſt aber nicht nur ein Werk der Sitte und Gewöhnung, ſondern ſie entſteht erſt durch die Herrſchaft des λόγος und der Verſtandestugend (φρόνησις) über die Sitten (τὰ ἤθη).

Ἀναγκαῖόν ἐστι σκέψασθαι, τὰ περὶ τὰς πράξεις, πῶς πρακτέον αὐτάς. Αὗται γάρ εἰσι κύριαι καὶ τοῦ ποιὰς γενέσθαι τὰς ἕξεις. — Τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν κοινὸν, καὶ ὑποκείσθω. Ῥηθήσεται δ' ὕστερον περὶ αὐτοῦ, καὶ τί ἐστιν ὁ ὀρθὸς λόγος, καὶ πῶς ἔχει πρὸς τὰς ἄλλας ἀρετάς. **)

---

*) Eth. Nic. l. 2. c. 1.

**) Eth. Nic. l. 2. c. 2.

Dieſe Lehre iſt nun vorzüglich im ſechsten Buch im letzten Kapitel entwickelt.

Ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατά τε τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετήν. Ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν. Ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον. —

Περὶ δὲ τοῦ μηδὲν εἶναι πρακτικωτέρους διὰ τὴν φρόνησιν, τῶν καλῶν καὶ δικαίων, μικρὸν ἄνωθεν ἀρκτέον, λαβόντες ἀρχὴν ταύτην. Ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ δίκαια λέγομεν πράττοντάς τινας οὔπω δικαίους εἶναι, οἷον τοὺς τὰ ὑπὸ τῶν νόμων τεταγμένα ποιοῦντας, ἢ ἄκοντας, ἢ δι' ἄγνοιαν, ἢ δι' ἕτερόν τι, καί μὴ δι' αὐτά· (καίτοι πράττουσι γε ἃ δεῖ, καὶ ὅσα χρὴ τὸν σπουδαῖον.) οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἐστὶ τὸ πῶς ἔχοντα πράττειν ἕκαστα, ὥστ' εἶναι ἀγαθόν. Λέγω δ' οἷον διὰ προαίρεσιν, καὶ αὐτῶν ἕνεκα τῶν πραττομένων.

Τὴν μὲν οὖν προαίρεσιν ὀρθὴν ποιεῖ ἡ ἀρετή· τὸ δ' ὅσα ἐκείνης ἕνεκα πέφυκε πράττεσθαι, οὐκ ἐστι τῆς ἀρετῆς, ἀλλ' ἑτέρας δυνάμεως. — Ἔστι δή τις δύναμις, ἣν καλοῦσι δεινότητα· αὕτη δέ ἐστι τοιαύτη, ὥστε τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα δύνασθαι ταῦτα πράττειν καὶ τυγχάνειν αὐτῶν. Ἂν μὲν οὖν ὁ σκοπὸς ᾖ καλὸς ἐπαινετή ἐστι· ἂν δὲ φαῦλος πανουργία. Διὸ καὶ τοὺς φρονίμους δεινοὺς καὶ οὐ πανούργους φαμεν εἶναι. Ἐστι δὲ ἡ φρόνησις οὐχ ἡ δύναμις, ἀλλ' οὐκ ἄνευ τῆς δυνάμεως ταύτης. Ἡ δ' ἕξις τῷ ὄμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς, ὡς εἴρηταί τε,

καὶ ἔστι δῆλον· — ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν.

Σκεπτέον δὴ πάλιν περὶ ἀρετῆς· καὶ γὰρ ἡ ἀρετὴ παραπλησίως ἔχει, ὡς ἡ φρόνησις πρὸς τὴν δεινότητα. Οὐ ταὐτὸν μέν, ὅμοιον δέ. Οὕτω καὶ ἡ φυσικὴ ἀρετὴ πρὸς τὴν κυρίαν· πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι, καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρειοὶ καὶ τἄλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς· ἀλλ' ὅμως ζητοῦμεν ἕτερόν τι τὸ κυρίως ἀγαθὸν εἶναι· — καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις· ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὖσαι. — Ὥστε καθάπερ ἐπὶ τοῦ δοξαστικοῦ δύο ἐστὶν εἴδη, δεινότης καὶ φρόνησις· οὕτως ἐπὶ τοῦ ἠθικοῦ δύο ἐστί· τὸ μὲν ἀρετὴ φυσική· τὸ δέ, ἡ κυρία· καὶ τούτων ἡ κυρία οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως. — Νῦν πάντες, ὅταν ὁρίζωνται τὴν ἀρετὴν, προστιθέασι τὴν ἕξιν, εἰπόντες καὶ πρὸς ἅ ἐστι τὴν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον· ὀρθὸς δ', ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν. — Δεῖ δὲ μικρὸν μεταβῆναι. Οὐ γὰρ μόνον ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ἀλλὰ καὶ ἡ μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου ἕξις ἀρετή ἐστιν. — Δῆλον τοίνυν ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεων, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς. — *)

Διὸ τὴν ἀρετὴν ἔφη (ὁ Σωκράτης) λόγον εἶναι. Οὐκ ὀρθῶς· ἀλλ' οἱ νῦν βέλτιον. Τὸ γὰρ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν τὰ καλὰ τοῦτό φασιν εἶναι ἀρετήν· ὀρθῶς μὲν οὐδ' οὕτω. Πράξη μὲν γὰρ ἂν

---

*) L. 6. c. ult.

τις τὰ δίκαια πϱοαιϱέσει μὲν οὐδεμιᾷ, οὐδὲ γνώσει τῶν καλῶν, ἀλλ' ὁϱμῇ τινι ἀλόγῳ· ὀϱθῶς δὲ ταῦτα καὶ κατὰ τὸν ὀϱθὸν λόγον· λέγω δέ, ὡς ἂν ὁ λόγος ὁ ὀϱθὸς κελεύσειεν ἂν οὕτως ἔπϱαξεν. Ἀλλ' ὅμως ἡ τοιαύτη πϱᾶξις οὐκ ἔχει τὸ ἐπαινετόν· ἀλλὰ βέλτιον, ὡς ἡμεῖς ἀφοϱίζομεν, τὸ μετὰ λόγου εἶναι τὴν ὁϱμὴν πϱὸς τὸ καλόν. Τὸ γὰϱ τοιοῦτον καὶ ἀϱετὴ καὶ ἐπαινετόν. — *)

5) So iſt die Erhebung der wahren Tugend über Temperamentstugend richtig anerkannt und beſtimmt, wie erſtere durch verſtändigen Vorſatz und durch die Geſinnung allein ihren Werth erhalte. Anders als bey den andern Künſten iſt es bey den Tugenden:

Τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀϱετὰς γινόμενα, οὐκ ἐὰν αὐτά πως ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφϱόνως πϱάττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πϱάττων πως ἔχων πϱάττῃ· πϱῶτον μὲν ἐὰν εἰδώς· ἔπειτ' ἐὰν πϱοαιϱούμενος, καὶ πϱοαιϱούμενος δι' αὐτά· τὸ δὲ τϱίτον καὶ ἐὰν βεβαίως, καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πϱάττῃ. Ταῦτα δὲ πϱὸς μὲν τὸ τὰς ἄλλας τέχνας ἔχειν, οὐ συναϱιθμεῖται· πλὴν αὐτὸ τὸ εἰδέναι. Πϱὸς δὲ τὸ τὰς ἀϱετάς, τὸ μὲν εἰδέναι, μικϱὸν ἢ οὐδὲν ἰσχύει. — **)

Was bringt nun aber die verſtändige Ueberlegung und die φϱόνησις zur ἀϱετὴ φυσικὴ und zum πᾶθος hinzu, um ſie zur ἀϱετὴ κυϱία zu erheben?

Zur Beantwortung dieſer Frage käme es eigentlich darauf an, den Zweck an ſich zu beſtimmen, welchen

*) Magn. Mor. l. 1. c. 35.

**) Eth. Nic. l. 2. c. 3.

die Vernunft nennt. Dafür ſcheint mir Ariſtoteles dem Ziel am nächſten zu kommen B. 6. c. 2.

Ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ· (Fertigkeit des Entſchluſſes) ἡ δὲ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική. Δεῖ διὰ ταῦτα τόν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι, καὶ τὴν ὄρεξιν ὀρθὴν, εἴπερ ἡ προαίρεσις σπουδαία· καὶ τὰ αὐτὰ τὸν μὲν φάναι, τὴν δὲ διώκειν. Αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική. Τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας, καὶ μὴ πρακτικῆς, μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς, τἀληθές ἐστι καί ψεῦδος· τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον. Τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ.

Hier wird immer noch dem λόγῳ nur aufgegeben, die gegebene Begierde richtig zu erkennen.

Πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις, ὅθεν ἡ κίνησις, ἀλλ' οὐχ οὗ ἕνεκα· προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος· διὸ οὔτ' ἄνευ νοῦ καὶ διανοίας, οὔτ' ἄνευ ἠθικῆς ἐστιν ἕξεως ἡ προαίρεσις· — ἕνεκα τοῦ ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἁπλῶς, ἀλλὰ πρός τι, καὶ τινὸς τὸ ποιητὸν· ἀλλ' οὐ πρακτὸν· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος· ἡ δ' ὄρεξις τούτου.

Hier wird alſo im Gegenſatz gegen vermittelnde Handlungen die ſittliche Handlung als Zweck anerkannt, ihr aber doch aus der Begierde noch ein Zweck weiter vorgeſchrieben.

Διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική. Καὶ ἡ τοιαύτα ἀρχὴ ἄνθρωπος.

Das Entſchließungsvermögen iſt handelnde Vernunft, und dieſe der Menſch ſelbſt.

Aber dieſer Gedanke wird wiſſenſchaftlich nicht weiter angewendet, ſondern die Entwickelungen deſſen, was der Verſtand hinzubringt, um die Tugend zu bilden, liegen nur in der Lehre von der *μεσότης*.

Δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως εἰπεῖν, ὅτι ἕξις, ἀλλὰ καὶ ποιά τις. Ῥητέον οὖν ὅτι πᾶσα ἀρετὴ, οὗ ἂν ᾖ ἀρετὴ αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ, καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν. — Πῶς δὲ τοῦτ' ἔσται, ἤδη μὲν εἰρήκαμεν. Ἔτι δὲ καὶ ὧδε ἔσται φανερὸν, ἐὰν θεωρήσωμεν, ποία τίς ἐστιν ἡ φύσις αὐτῆς. Ἐν παντὶ δὴ συνεχεῖ καὶ διαιρετῷ ἔστι λαβεῖν τὸ μὲν πλεῖον τὸ δ' ἔλαττον, τὸ δ' ἶσον· καὶ ταῦτα, ἢ κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα, ἢ πρὸς ἡμᾶς· τὸ δ' ἶσον μέσον τι ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως. Λέγω δὲ τοῦ μὲν πράγματος μέσον, τὸ ἶσον ἀπέχον ἀφ' ἑκατέρου τῶν ἄκρων, ὅπερ ἔστιν ἓν καὶ ταὐτὸ πᾶσι· πρὸς ἡμᾶς δὲ, ὅ μήτε πλεονάζει, μήτε ἐλλείπει τοῦ δέοντος. Τοῦτο δ' οὐχ ἕν, οὐδὲ τὸ αὐτὸ πᾶσι.— Οὕτω δὲ πᾶς ἐπιστήμων τὴν ὑπερβολὴν καὶ τὴν ἔλλειψιν φεύγει· τὸ δὲ μέσον ζητεῖ καὶ τοῦθ' αἱρεῖται. Μέσον δὲ οὐ τὸ τοῦ πράγματος, ἀλλὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς. — Οἱ δ' ἀγαθοὶ τεχνῖται πρὸς τοῦτο βλέποντες ἐργάζονται· ἡ δὲ ἀρετὴ πάσης τέχνης ἀκριβέστερα καὶ ἀμείνον ἔστιν. Τοῦ μέσου ἂν εἴη στοχαστική· λέγω δὲ τὴν ἠθικήν· αὕτη γάρ ἐστι περὶ πάθη καὶ πράξεις· ἐν οἷς ἡ μὲν ὑπερβολὴ ἁμαρτάνεται, καὶ ἡ ἔλλειψις ψέγεται, τὸ δὲ μέσον ἐπαινεῖται καὶ καθορθοῦται. *)

---

*) Eth. Nic. l. 2. c. 5.

Ferner: Ἐν πάσαις γὰρ ταῖς εἰρημέναις ἕξεσι, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ἐστί τις σκοπὸς, πρὸς ὃν ἀποβλέπων ὁ τὸν λόγον ἔχων, ἐπιτείνει καὶ ἀνίησι· καί τίς ἐστιν ὅρος τῶν μεσοτήτων, ἅς μεταξύ φαμεν εἶναι τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως οὔσας κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. Ἔστι δὲ τὸ μὲν εἰπεῖν οὕτως ἀληθὲς μὲν, οὐθὲν δὲ σαφές· — διὸ δεῖ καὶ περὶ τὰς τῆς ψυχῆς ἕξεις μὴ μόνον ἀληθῶς εἶναι τοῦτ' εἰρημένον, ἀλλὰ καὶ διορισμένον, τίς τέ ἐστιν ὁ ὀρθὸς λόγος, καὶ τούτου τίς ὁ ὅρος. *)

So iſt die Lehre des Ariſtoteles von der Tugend überhaupt die allgemeine poſitive Lehre der Sokratiker. Die ethiſche Aufgabe iſt τά πάθη, zu bilden durch den λόγον ὀρθόν. Nach der Weiſung des λόγου ὀρθοῦ werden die Tugenden erworben durch übende Gewohnheit und jede Tugend iſt ein Mittleres gemäßigter Fertigkeiten. Dieſe Lehre iſt, ſo weit ſie ſich ausgeſprochen hat, vollkommen richtig; als eine μεσότης πρὸς ἡμᾶς können wir jede menſchliche Tugend, als erworbenen Geiſtesvorzug, als eine ausgebildete Begierde oder Beſtrebung bezeichnen. Nur darf dieſer Satz nicht nach der Art moderner Syſteme als Princip, aus dem die einzelnen Tugenden entwickelt werden ſollen, an die Spitze geſtellt werden. Aber ſo ſteht die Unterſuchung auch bey Ariſtoteles gar nicht.

Wenn wir freylich nach einer Belehrung für den ὀρθὸν λόγον ſelbſt fragen, nach welchem Maaße er

*) L. 6. c. 1.

denn dieſe μεσότης beſtimme, ſo bleibt darauf die ariſtoteliſche Lehre die Antwort ſchuldig.

Uns iſt daher dieſe Lehre nur ungenügend, weil ſie kein ſolches Princip giebt, und weil ſie die führende Gewalt höherer Art in unſerm Geiſte, dieſen νοῦν oder ὀρθὸν λόγον, als etwas Vorausgeſetztes ſtehen läßt, unverbunden mit jener Kraft des ἐγκρατής und καρτερικὸς, ohne dieſe gleichſam in die Gewalt der Wiſſenſchaft zu bringen.

Doch es iſt ſchon oft genug geſagt, daß dieſer Fehler die meiſten Syſteme trifft. Ariſtoteles giebt eine μεσότης μετὰ τοῦ λόγου τοῦ ὀρθοῦ, ohne das Maaß derſelben zu nennen, — Kant im kategoriſchen Imperativ ein leeres νόμιμον μετὰ τοῦ λόγου τοῦ ὀρθοῦ als höchſte Regel an: — Ariſtoteles ohne ſeine μεσότης zum Princip des διότι zu machen, Kant die ſeinige beſtimmt mit dieſer Abſicht eines höchſten Grundſatzes der praktiſchen Vernunft. Wer fehlte mehr?

§. 4.

Aus dieſer Anſicht vom Weſen der Tugend überhaupt wird ſich nun die Lehre von der ἐγκράτεια im ſiebenten Buch der nikomachiſchen Ethik, ſo wie die Capitel ähnlichen Inhalts im zweyten Buch der Magn. Moral. *) und im ſechsten Buch der Ethik an den Eudemos **) auf folgende Weiſe erläutern.

Dem Ariſtoteles iſt die Anſicht eigen, daß die Tugend eine durch den ὀρθὸν λόγον τοῦ φρονίμου

*) Magn. Mor. l. 2. c. 4. 5. 6.

**) Eth. ad Eud. l. 6. c. 1—10.

vermittelſt der Gewöhnung gewonnene Fertigkeit, ἕξις, in guten Handlungen ſey, wogegen die Laſter aus ſolchen Fertigkeiten gegen die Ausſprüche des ὀρθοῦ λόγου beſtehen.

Zwiſchen dieſen liegen nun die noch nicht zu ſichern und feſten Gewöhnungen oder Sitten (ἤθη) ausgebildeten Lebensverhältniſſe, für welche der φρόνιμος καὶ σπουδαῖος *) einer freyen Kraft des Willens bedarf, die keine ἕξις, alſo auch keine eigentliche ἀρετὴ iſt, indem ſie in keiner beſtimmten Gewöhnung beſteht; dieſe iſt im Widerſtehn καρτερία, im Handeln ἐγκράτεια.

Dieſem gemäß hat Ariſtoteles die einzelnen Tugenden der Seelenſtärke und der gemäßigten Begierde behandelt und wie es ſcheint den Worten die engſten im gemeinen Leben gewöhnlichſten Bedeutungen gelaſſen. So iſt z. B. definirt ἀνδρεία δὲ ἐστὶν ἀρετὴ τοῦ θυμοειδοῦς, καθ' ἣν δύσπληκτοί εἰσι ἀπὸ φόβων τῶν περὶ θάνατον. **) Oder ähnlich ἀνδρεία δὲ δι' ἣν πρακτικοί εἰσι τῶν καλῶν ἔργων ἐν τοῖς κινδύνοις, καὶ ὡς ὁ νόμος κελεύει, καὶ ὑπηρετικοὶ τῷ νόμῳ. ***)

Und σωφροσύνη δέ ἐστιν ἀρετὴ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, καθ' ἣν ἀνόρεκτοι γίνονται παρὰ τὰς ἀπολαύσεις τῶν φαύλων ἡδονῶν, †) oder σωφροσύνη δὲ

*) Eth. Nic. l. 7. c. 11. Οὐδ' ἅμα φρόνιμον καὶ ἀκρατῆ ἐνδέχεται εἶναι τὸν αὐτόν· ἅμα γὰρ φρόνιμος καὶ σπουδαῖος τὸ ἦθος δέδεικται ὤν. Ἔτι, οὐ τῷ εἰδέναι μόνον φρόνιμος, ἀλλὰ καὶ τῷ πρακτικός. Ὁ δ' ἀκρατὴς οὐ πρακτικός. Τὸν δὲ δεινὸν οὐδὲν κωλύει ἀκρατῆ εἶναι.

**) Lib. de Virt.

***) Rhet. l. 1. c. 9.

†) Lib. de Virt.

ἀρετὴ δι' ἣν πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῦ σώματος οὕτως ἔχουσιν, ὡς ὁ νόμος κελεύει. *)

Bey dieſen beſchränkten Bedeutungen ſind dann aber dieſen Tugenden noch μεγαλοψυχία, Seelengröße, ferner Ruhmbegierde, πρᾳότης, ἐλευθεριότης, αἰδὼς und die ἀρεταὶ ὁμιλητικαὶ beygeordnet.

Alle dieſem und ſogar der ἀρετὴ ἠθικὴ im Allgemeinen werden nun nach der angegebenen Unterſcheidung im ſiebenten Buch ἐγκράτεια und καρτερία an die Seite geſtellt.

Erſtlich im Verhältniß zur σωφροσύνη. Hier heißt es:

Μετὰ δὲ ταύτην (ἀνδρίαν) περὶ σωφροσύνης λέγωμεν· δοκοῦσι γὰρ τῶν ἀλόγων μερῶν αὗται εἶναι αἱ ἀρεταί· ὅτι μὲν οὖν μεσότης ἐστι περὶ ἡδονάς, ἡ σωφροσύνη εἴρηται ἡμῖν. **)

Ariſtoteles beſchränkt nun die Bedeutung von σωφροσύνη auf Mäßigkeit, auf gemäßigte Begierde in Beziehung auf das Körperliche, indem er zeigt, daß die der σωφροσύνη entgegengeſetzte ἀκολασία, nur die ἡδονὰς σωματικὰς und nicht ἡδονὰς ψυχικὰς betreffe. Den Ehrſüchtigen, Geſchwätzigen oder Geizigen nenne niemand ἀκόλαστον.

Die wirkliche Tugend iſt hier die Tugend des Mannes, der keine ausſchweifenden Begierden hat, wenn durch ruhiges Temperament als ἀρετὴ φυσικὴ, wenn durch gelungene abſichtliche Gewöhnung als ἀρετὴ κυρία.

---

*) Rhet. l. 1. c. 9.

**) Eth. Nic. l. 3. c. 13.

Dem ſteht nun der Gemüthszuſtand eines Menſchen entgegen, der in dieſen Dingen noch keiner feſten Gewöhnungen theilhaft geworden iſt, und dahin gehören ἐγκράτεια und ἀκρασία.

Ὅ τε γὰρ ἐγκρατὴς οἷος μηδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν, καὶ ὁ σώφρων· ἀλλ' ὁ μὲν ἔχων, ὁ δ' οὐκ ἔχων φαύλας ἐπιθυμίας. Καὶ ὁ μὲν τοιοῦτος οἷος μὴ ἥδεσθαι παρὰ τὸν λόγον· ὁ δ' οἷος ἥδεσθαι, ἀλλὰ μὴ ἄγεσθαι. *)

Aber nicht nur in dieſem Gegenſatz gegen σωφροσύνη wird ἐγκράτεια und ἀκρασία gebraucht, ſondern ἐγκράτεια wird auf ἐπιθυμία und θυμὸς**) ganz im Allgemeinen bezogen, ſo daß wir leicht begreifen, wie ἐγκράτεια und καρτερία in dieſen Gegenſatz mit allen ἀρεταῖς ἠθικαῖς überhaupt kommen.

Οὐ γὰρ ὁμοία ἡ ἀρετὴ αὕτη (ἐγκράτεια) ἔστι ταῖς ἄλλαις. Ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις ἐπὶ ταυτὰ ὁ λόγος καὶ τὰ πάθη ὁρμῶσι, καὶ οὐκ ἐναντιοῦται ἀλλήλοις· ἐπὶ δὲ ταύτης ἐναντιοῦται ἀλλήλοις ὅ τε λόγος καὶ τὰ πάθη. ***)

Dieſe Unterſcheidungen beziehen ſich auf einen Hauptunterſchied, den wir, wie ich meine, in der Ethik wieder hervorheben müſſen. Ariſtoteles ſetzt die Tugenden, beſonders der σωφροσύνη, gleichſam als Tugenden der durch den Verſtand gezähmten und über-

*) L. 7. c. 11.

**) Eth. Nic. l. 7. c. 7.

***) Magn. Mor. l. 2. c. 4.

wundenen Begierden, den Tugenden des Kampfes (des ἐγκρατὴς und καρτερικὸς) entgegen, in denen um der beſſern Einſicht willen die ſinnliche Begierde überwunden werden ſoll.

Daher ſagt er, dieſe Eigenſchaften der Seele ſind weder Tugenden, noch auch ganz von anderer Art als die Tugenden.

Οὔτε γὰρ ὡς περὶ τῶν αὐτῶν ἕξεων τῇ ἀρετῇ — ἑκατέραν αὐτῶν ὑποληπτέον, οὐϑ' ὡς ἕτερον γένος. *)

Sie ſind nämlich auf der einen Seite weniger als die Tugend; denn der vollkommen Ausgebildete hätte nur am Tugendhaften ſeine Freude und brauchte nicht zu kämpfen. Auch iſt die Gewalt des Menſchen über ſich ſelbſt zunächſt nur Seelenſtärke und noch nicht Seelenadel. Die wahre ἐγκράτεια folgt aber nur der Erkenntniß des Guten**), und ſo iſt ſie auch mehr als Tugend, denn ſie erzeugt die Tugend in uns. So ſagt Ariſtoteles: ὁ αὐτὸς ἐγκρατὴς καὶ ἐμμενετικὸς τῷ λογισμῷ, καὶ ὁ μὲν ἀκρατὴς καὶ ἐκστατικὸς τοῦ λογισμοῦ. Καὶ ὁ μὲν ἀκρατὴς, εἰδὼς ὅτι φαῦλα πράττει διὰ πάϑος· ὁ δ' ἐγκρατὴς εἰδὼς ὅτι φαῦλα αἱ ἐπιϑυμίαι, οὐκ ἀκολουϑεῖ διὰ τὸν λόγον. ***)

Daher denn auch die Eintheilung, mit der Ariſtoteles dieſe ganze Lehre anfängt. Μετὰ δὲ ταῦτα

*) L. 7. c. 1.

**) So wird Eth. Nic. l. 7. c. 10. der ἐγκρατὴς vom ἰσχυρογνώμων unterſchieden.

***) L. 7. c. 2.

λεκτέον, ἄλλην ποιησαμένους ἀρχὴν, ὅτι τῶν περὶ τὰ ἤθη φευκτῶν τρία ἐστιν εἴδη, κακία, ἀκρασία, θηριότης. Τὰ δ' ἐναντία τοῖς μὲν δυσὶ δῆλα· τὸ μὲν γὰρ ἀρετὴν, τὸ δ' ἐγκράτειαν καλοῦμεν· πρὸς δὲ τὴν θηριότητα μάλιστ' ἂν ἁρμόττοι λέγειν τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρετὴν, ἡρωϊκήν τινα καὶ θείαν. *) Wir können den Eintheilungsgrund hinzubringen. Menſchentugend iſt das Werk der verſtändig geleiteten Gewöhnung; eine freye Tugend ohne Gewöhnung in reiner Selbſtſtändigkeit iſt dieſe Heldentugend, der die Wildheit, in welcher noch gar keine Gewohnheit das Leben geordnet hat, entgegenſteht.

Menſchliche Tugenden und Laſter ſtehen ſich dagegen wie gute und ſchlechte Gewöhnungen einander entgegen, wo aber eine ſolche Ausbildung noch nicht feſt gediehen iſt, da treten die Zwiſchenzuſtände der ἐγκράτεια und ἀκρασία hervor.

Daher ſagt Ariſtoteles, der ἀκρατὴς ſey nicht eigentlich böſe, denn er hat keine ausgebildeten Laſter in ſich, keinen ungerechten Vorſatz; aber halb böſe (ἡμιπονηρὸς), denn Tugend fehlt ihm auch. Treffend vergleicht er ſo:

Ἔοικε δὲ ὁ ἀκρατὴς πόλει, ἣ ψηφίζεται μὲν ἅπαντα τὰ δέοντα, καὶ νόμους ἔχει σπουδαίους, χρῆται δὲ οὐδενί· — ὁ δὲ πονηρὸς χρωμένη μὲν τοῖς νόμοις, πονηροῖς δὲ χρωμένη. **) Endlich: ἔστι δ' ἀκρασία καὶ ἐγκράτεια περὶ τὸ ὑπερβάλλον τῆς

---

*) L. 7. c. 1.

**) L. 7. c. 11.

τῶν πολλῶν ἕξεως· ὁ μὲν γὰρ ἐμμένει μᾶλλον· ὁ δ᾽ ἧττον τῆς τῶν πλείστων δυνάμεως. *)

Gute Gewöhnung herrſcht nämlich im Geringeren und verdrängt im gewöhnlich ruhigen Leben die ἀκρα-σία, aber ungewöhnlichen Gemüthsbewegungen iſt weder die Gewöhnung noch die ἐγκράτεια des gemeinen Volkes gewachſen.

Dieſe ganze Lehre des Ariſtoteles zeigt uns alſo einen ruhigen Blick in tiefe Menſchenkenntniß. In den meiſten Lebensverhältniſſen ſoll die Tugend des Menſchen in ruhigen Gewöhnungen erſcheinen, nur in ungewöhnlichen Fällen beſonderer Gemüthsbewegungen bedürfen wir daneben der ἐγκράτεια, in der wir unmittelbar die erſte Kraft der Tugend geltend machen. Denn für gewöhnliche Fälle ſoll die Mäßigung des Gebildeten die Bahn des Guten ſchon ſo geebnet haben, daß um der Gewöhnung willen uns das Unrechte gar nicht erſt einfällt oder die Tugendübung ſelbſt Vergnügen macht, eine augenblickliche Selbſtüberwindung alſo gar nicht erſt gefordert wird.

---

*) L. 7. c. 11.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Fries, Jakob Friedrich,

Beyträge zur Geschichte der Philosophie

Heidelberg 1819

Ph.u. 192 a

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045797-0